Dr. H. Sahid HM, M.Ag.
EPISTEMOLOGI
HUKUM PIDANA
ISLAM
Dasar - dasar Fiqh Jināyah

Dr. H. Sahid HM, M.Ag.

EPISTEMOLOGI
HUKUM PIDANA ISLAM

Dasar-Dasar Fiqh Jināyah

KATA PENGANTAR

Ḥamdan wa shukran penulis sampaikan ke hadirat Allah SWT atas *tawfīq* dan *hidāyah* yang diberikan kepada penulis, sehingga buku *Epistemologi Hukum Pidana Islam: Dasar-dasar Fiqh Jināyah* dapat diselesaikan.

Buku *Epistemologi Hukum Pidana Islam: Dasar-dasar Fiqh Jināyah* adalah referensi Perguruan Tinggi Agama Islam, khususnya Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. Dengan demikian, buku ini diharapkan menjadi pegangan bagi mahasiswa Fakultas Syariah secara khusus dan mahasiswa fakultas lain secara umum untuk mengkaji hukum pidana Islam. Meskipun demikian, buku ini juga penting dibaca masyarakat secara luas. Dengan munculnya diskursus hukum pidana Islam ke permukaan, peminat hukum dapat memahami dasar-dasar hukum pidana Islam.

Buku ini merupakan pegangan mahasiswa dalam mata kuliah *Pengantar Hukum Pidana Islam atau Hukum Pidana Islam I.* Di dalam buku ini, kekurangan masih banyak dan membutuhkan pembenahan. Oleh karena itu, saran untuk perbaikan buku ini sangat diharapkan. Dengan adanya masukan, penulis akan berusaha melakukan evaluasi demi kesempurnaan terbitan yang akan datang.

Terima kasih saya sampaikan kepada Penerbit Pustaka Idea yang bersedia menerbitkan buku ini sekaligus memasarkannya ke publik. Mudah-mudahan Allah memberikan pembalasan yang setimpal atas usaha publikasi yang dilakukan.

Dengan terselesainya buku *Epistemologi Hukum Pidana Islam: Dasar-dasar Fiqh Jināyah*, semoga buku ini bermanfaat dan menjadi *amal jāriyah*.

Surabaya, 9 September 2014
Penulis,

Sahid Heri Mentri

TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi dari Arab ke Indonesia yang diberlakukan dalam penulisan ini:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ء	’	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	th	ع	‘
ج	j	غ	gh
ح	h	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	و	w
ش	sh	ه	h
ص	ṣ	ي	y

DAFTAR ISI

KONSEP DASAR HUKUM PIDANA ISLAM

A. Pengertian Hukum Pidana Islam

Secara etimologis, *fiqh* berasal dari kata *fiqhan* yang merupakan *maṣdar* dari kata *faqiha-yafqahu* yang berarti paham. Selain itu, *fiqh* juga berarti paham yang mendalam melalui proses pemikiran yang sungguh-sungguh. Kedua arti *fiqh* itu dipakai para ulama. Semua kata *faqaha* dalam al-Qur'ān memiliki arti paham, misalnya dalam al-Qur'ān surat al-Tawbah ayat 122:

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ.

Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memahami pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.

Secara terminologis, fiqh didefinisikan:

اَلْفِقْهُ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبُ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ أَوْ هُوَ مَجْمُوْعَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ.

Fiqh ialah mengetahui hukum-hukum shara‘ yang berkaitan dengan perbuatan melalui dalil-dalil yang terperinci. Atau fiqh adalah himpunan hukum-hukum shara‘ yang bersifat praktis yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci.[1]

Pidana dalam bahasa Arab adalah *jarīmah* yang secara etimologis berarti dosa, kesalahan, atau kejahatan.[2] Menurut al-Māwardī, pengertian *jarīmah* secara terminologis ialah larangan hukum yang diancam oleh Allah dengan hukuman *ḥadd* atau *ta‘zīr* (محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير).[3] Larangan hukum bisa berwujud mengerjakan perbuatan yang dilarang dan bisa berwujud meninggalkan yang diperintah.[4] Dengan demikian, orang yang mengerjakan perbuatan yang dilarang dan orang yang meninggalkan perbuatan yang diperintah, dia akan dikenai hukuman sesuai dengan apa yang diperbuat dan apa yang ditinggalkan.

Ḥadd dalam pengertian di atas mempunyai dua makna, yaitu umum dan khusus. *Ḥadd* dalam arti umum meliputi semua hukuman yang ditentukan oleh *shara‘*, baik hal itu merupakan hak Allah maupun hak individu. Dalam pengertian umum, hukuman *qiṣāṣ* dan *diyah* termasuk di dalamnya. Dalam arti khusus *ḥadd* adalah hukuman yang telah ditentukan oleh *shara‘* dan merupakan hak Allah seperti hukum potong tangan untuk pidana pencurian, dera seratus kali untuk pidana zina, dan dera delapan puluh kali untuk pidana *qadhaf*. Dalam pengertian khusus, hukuman *qiṣāṣ* dan *diyah* tidak termasuk, karena keduanya merupakan hak individu. Pengertian *ta‘zīr* adalah hukuman yang belum ditentukan oleh *shara‘* dan untuk

---

1 ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Ushūl al-Fiqh* (t.t.p.: Dār al-‘Ilm, 1978), 11.

2 Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1997), 669.

3 Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Baṣrī al-Baghdādī al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 66.

4 ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, *al-Tashrī‘ al-Jinā’ī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ‘ī*, juz 1 (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1992), 66.

penetapan pelaksanaannya diserahkan kepada *ulī al-amr* (penguasa) sesuai bidangnya. Misalnya, untuk penetapan hukuman maka yang berwenang adalah badan legislatif (DPR), sedang yang berwenang untuk melaksanakan (mengadili) adalah pengadilan.[5]

Jarīmah umumnya dipakai sebagai perbuatan dosa seperti pencurian, pembunuhan, atau perkosaan. Istilah *jarīmah* jika dirangkaikan dengan satuan atau sifat perbuatan menjadi *jarīmah* pencurian, *jarīmah* pembunuhan, dan *jarīmah* perkosaan. Dalam hukum positif, *jarīmah* adalah tindak pidana atau pelanggaran. Istilah yang dipakai adalah tindak pidana pencurian, tindak pidana pembunuhan, tindak pidana perkosaan. Dalam hukum positif juga dikenal istilah perbuatan pidana, peristiwa pidana, pelanggaran pidana yang identik dengan delik. Istilah delik lebih sering digunakan dalam ilmu hukum secara umum, sedangkan istilah tindak pidana seringkali dikaitkan dengan korupsi, yang dalam undang-undang disebut perbuatan pidana.

Tindak pidana juga disebut *jināyah* yang berarti kejahatan atau kriminal.[6] Menurut Ibn Nujaym sebagaimana dikutip 'Awdah, *jināyah* ialah perbuatan yang menimpa jiwa manusia atau bagian anggota tubuh yang lain seperti membunuh, melukai, atau memukul.[7] Dalam konsepsi ini, *fuqahā'* masih berbeda pendapat tentang penentuan itu. Ada yang berpendapat bahwa pembunuhan, pelukaan, dan pemukulan berada dalam konteks *jināyah* dan ada yang berpendapat bahwa pembunuhan, pelukaan, dan pemukulan berada dalam konteks *jarīmah*.

Dengan demikian, meskipun larangan hukum itu berkaitan dengan perbuatan yang dilarang, namun *fuqahā'* menggunakan istilah tersebut hanya untuk perbuatan-perbuatan yang mengancam keselamatan jiwa seperti pemukulan, pembunuhan, dan

---

5 Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam: Fikih Jinayah* (Jakarta: Penerbit Sinar Grafika, 2004), 10.

6 Ali dan Muhdlor, *Kamus*, 297.

7 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 66.

sebagainya. Selain itu terdapat *fuqahā'* lain yang membatasi istilah *jināyah* kepada perbuatan-perbuatan yang diancam dengan hukuman *ḥadd* dan *qiṣāṣ*, bukan perbuatan yang diancam dengan hukuman *ta'zīr*.[8]

Menurut Ḥanafīyah, terdapat pemisahan dalam pengertian *jināyah*. Kata *jināyah* hanya diperuntukkan bagi semua perbuatan yang dilakukan manusia dengan objek anggota badan dan jiwa seperti melukai atau membunuh. Perbuatan dosa atau perbuatan salah yang berkaitan dengan objek atau sasaran barang dan harta benda disebut *ghaṣab*. Oleh karena itu, pembahasan tentang pencurian dipisahkan dari *jināyah* yang hanya membahas kejahatan atau pelanggaran terhadap jiwa atau anggota badan. Pembahasan tentang *jināyah* dikhususkan bagi kejahatan terhadap jiwa dan anggota badan, sedangkan masalah yang terkait dengan kejahatan terhadap benda diatur dalam bab tersendiri. Shāfi'īyah, Mālikīyah, dan Ḥanābilah tidak mengadakan pemisahan antara perbuatan jahat terhadap jiwa dan anggota badan dengan kejahatan terhadap harta benda. Oleh karena itu, pembahasan keduanya dimasukkan dalam *jināyah*.

Secara umum, kata *jināyah* yang berarti perbuatan jahat, salah, atau pelanggaran mencakup segala bentuk kejahatan, baik terhadap jiwa atau anggota badan. Oleh karena itu, kejahatan terhadap harta benda secara otomatis termasuk dalam pembahasan *jināyah* tanpa perlu diadakan pemisahan. Di samping itu, pengertian *jināyah* pada awalnya diartikan hanya bagi semua jenis perbuatan yang dilarang dengan tidak memasukkan yang diperintah. Dalam konteks ini, perbuatan dosa, perbuatan salah, dan sejenisnya dapat berupa perbuatan atau meninggalkan perbuatan yang diperintah. Dengan demikian, pelanggaran terhadap peraturan dapat berbentuk mengerjakan suatu perbuatan yang

---

[8] A. Djazuli, *Fiqh Jinayah*: *Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997), 1.

dilarang (bersifat aktif) atau meninggalkan perbuatan yang harus dikerjakan (bersifat pasif). Untuk itu, *jinayah* memiliki makna umum yang mencakup segala aspek kejahatan.

Jika kata *fiqh* dan *jinayah* digabung, maka pengertian *fiqh jinayah* adalah ilmu tentang hukum *shara'* yang berkaitan dengan masalah perbuatan yang dilarang dan hukumannya, yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci. Dalam konteks Indonesia, hukum pidana adalah hukum tentang delik yang diancam dengan hukuman pidana dan hukuman atau serangkaian peraturan yang mengatur masalah tindak pidana dan hukumannya.

B. Objek Hukum Pidana Islam

Secara umum objek hukum pidana Islam (*fiqh jinayah*) adalah hukum *shara'* yang berkaitan dengan tindak pidana dan hukumannya. Maksud tindak pidana dalam hal ini adalah perbuatan yang dilarang oleh *shara'* dan diancam dengan hukuman *ḥadd, qiṣāṣ,* dan *ta'zīr*. Sedang yang dimaksud dengan hukuman adalah pembalasan yang ditetapkan untuk kemaslahatan masyarakat, karena melanggar ketentuan-ketentuan *shara'*.

Makna hukuman tersebut hampir sama dengan pengertian yang tertuang dalam hukum pidana umum bahwa yang dimaksud dengan hukuman adalah penderitaan yang sengaja dibebankan kepada orang yang melakukan perbuatan yang memenuhi syarat-syarat tertentu.[9]

Sesuai dengan ketentuan hukum pidana Islam, larangan untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu tidak cukup dengan "niat baik," tetapi disertai dengan hukuman. Hukuman itu diancamkan kepada pelaku kejahatan yang pelaksanaannya dapat dijadikan contoh oleh masyarakat agar tidak mengerjakan kejahatan. Oleh karena itu, dasar larangan terhadap perbuatan

---

9 Mushtafa Abdullah dan Ruben Ahmad, *Intisari Hukum Pidana* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983), 48.

karena perbuatan tersebut merugikan masyarakat. Dengan demikian, penetapan perbuatan pidana dan hukumannya dimaksudkan untuk mempertahankan dan memelihara keberlangsungan kehidupan masyarakat.

C. Sejarah Hukum Pidana Islam

Pada masa Rasulullah hukum pidana Islam (*fiqh jināyah*) sudah berlaku. Hukum pidana Islam yang merupakan bagian syariat Islam adalah hukum publik. Pada zaman Rasulullah dan *al-Khulafā' al-Rasyidūn* (Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, dan 'Alī), hukum pidana Islam diatur dan diterapkan oleh negara. Pemerintah (*ulī al-amr*) selaku penguasa yang sah, pada saat itu dipegang oleh Rasulullah, setelah itu dipegang oleh *al-Khulafā' al-Rasyidūn*. Hukum pidana Islam sebagai hukum publik dan dilaksanakan oleh pemerintah diungkap oleh Allah dalam al-Qur'ān:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ.

> *Dan Kami telah menurunkan al-Qur'ān kepadamu dengan membawa kebanaran, membenarkan apa yang sebalumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu, maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu.*[10]

Ayat tersebut memberikan gambaran tentang kewajiban untuk menerapkan hukum pidana Islam yang bersumber dari al-Qur'ān. Sebagai pemegang mandat untuk melaksanakan hukum

---

[10] al-Qur'ān, 5 [al-Mā'idah]: 48.

pidana itu adalah Rasulullah sebagai kepala negara. Oleh karena itu, hukum pidana Islam bukan hukum yang berlaku secara personal tetapi berlaku secara umum.

Perintah melaksanakan hukum pidana Islam dengan memberikan hukuman kepada pelaku tindak pidana diungkap oleh Allah dalam beberapa ayat, misalnya pencurian (surat al-Mā'idah ayat 38), perzinaan (surat al-Nūr ayat 2), dan tuduhan zina (surat al-Nūr ayat 4). Allah berfirman di dalam al-Qur'ān:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ.

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[11]

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِى فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِيْنِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ.

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap dari saeorang dari keduanya seratus kali dera dan janganlah belas kasihan kepadanya mencegah kalian untuk (menjalankan) agama Allah jika kalian beriman kepada Allah dan hari akhir. Hendaklah pelaksanaan hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang yang beriman.[12]

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ.

---

11 Ibid., 5 [al-Mā'idah]: 38.
12 Ibid., 24 [al-Nūr]: 2.

Orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik berbuat zina dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera. Janganlah kalian terima kesaksian mereka selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik.[13]

Dalam beberapa hadis Rasulullah juga mengungkapkan tentang pelaksanaan hukum pidana Islam:

تُقْطَعُ الْيَدُ فِى رُبْعِ دِيْنَارٍ فَصَاعِدًا.

Tangan seorang pencuri dipotong jika barang yang dicuri mencapai seperempat dinar atau lebih.[14]

خُذُوْا عَنِّى قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَرَجَمٌ بِالْحِجَارَةِ.

Ambillah (terimalah) dariku, Allah telah memberikan jalan kepada para wanita yang berzina. Bujangan yang berzina dengan bujangan dijilid seratus kali dan diasingkan selama satu tahun. Duda yang berzina dengan janda dirajam seratus kali dan dirajam dengan batu.[15]

اِجْتَنِبُوْا السَّبْعَ الْمُوْبِقَاتِ قَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللهِ وَمَا هُنَّ قَالَ الشِّرْكُ بِاللهِ وَالسِّحْرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِى حَرَّمَ اللهُ وَأَكْلُ الرِّبَا وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيْمِ وَالتَّوَلِّى يَوْمَ الزَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ.

---

[13] Ibid., 24 [al-Nūr]: 4.

[14] Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘il bin Ibrāhīm bin Mughīrah bin Bardazbah al-Bukhārī al-Ja‘fi,. *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*, juz 8 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 199.

[15] Abū al-Ḥasan Muslim bin Hajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1992), 1316. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, juz 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.t.), 853. Abū Dāwud Sulaymān bin Ash‘ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 348.

"Hindarilah tujuh hal yang merusak." Para sahabat bertanya, "apa tujuh hal yang merusak itu ya Rasulullah?." Rasulullah menjawab, "menyekutukan Allah, sihir, membunuh jiwa yang diharamkan Allah, memakan riba, memakan harta anak yatim, lari dari medan perang, dan menuduh wanita muḥṣan yang beriman lagi menjaga diri."[16]

Dalam konteks minum khamer, al-Qur'ān hanya menjelaskan keharaman khamer, Rasulullah juga tidak menentukan hukuman *ḥadd* secara pasti bagi orang yang minum khamer. Rasulullah dalam memberikan hukuman *ḥadd* terkadang sedikit dan terkadang banyak tetapi tidak melebihi empat puluh jilid.[17] Menurut al-Shayrāzī dan Ibn Qayyim yang mensinyalir dari hadis, Rasulullah memberlakukan hukuman *ḥadd* empat puluh kali jilid, Abū Bakr juga empat puluh, dan 'Umar delapan puluh.[18]

Menurut sebagian *fuqahā'*, hukuman delapan puluh jilid didasarkan pada kesepakatan sahabat. Menurut *fuqahā'* yang lain, hukuman empat puluh jilid didasarkan pada praktik 'Alī yang memberlakukan jilid kepada Walīd bin 'Uqbah empat puluh jilid, praktik Rasulullah empat puluh jilid, Abū Bakr empat puluh jilid, 'Umar delapan puluh jilid.

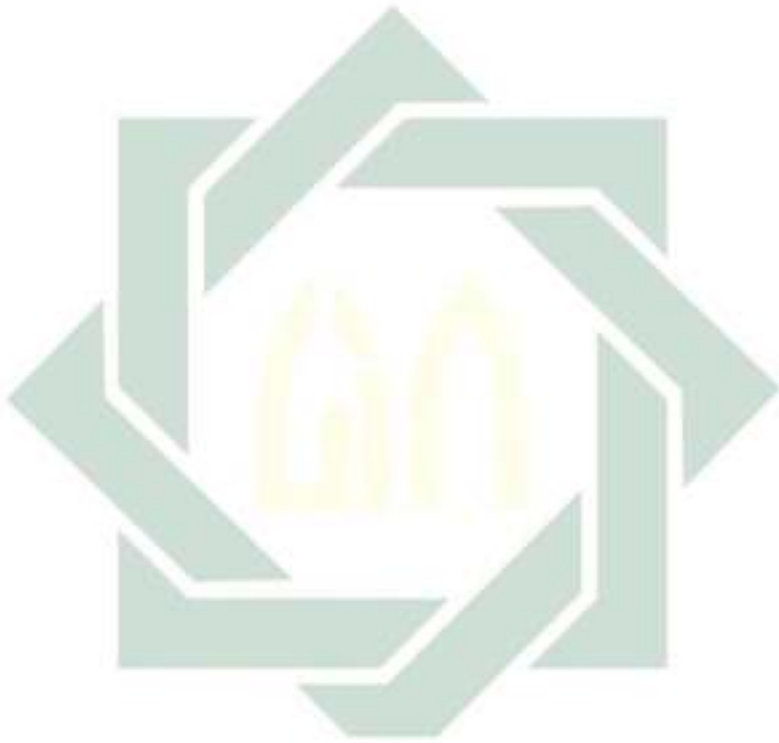
Ketentuan tersebut memberikan gambaran bahwa sejarah penentuan hukuman minuman khamer pada zaman Rasulullah dan *al-Khulafā' al-Rasyidūn* telah terjadi, meskipun mereka berbeda pendapat dalam penerapannya. Tentang perbedaan

---

16 al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ*, juz 8, 218.

17 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 2, 506. Menurut keterangan Shaltūt, Rasulullah pernah memukul orang yang minum khamer dengan pelepah kurma kurang lebih empat puluh kali. Maḥmūd Shaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah* (Beirut: Dār al-Qalam, 1966), 295.

18 Abū Isḥāq Ibrāhim bin 'Alī bin Yūsuf al-Fīrūzabadī, *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī al-Shayrāzī*, juz 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1995), 371. Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād*, juz 5 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1992), 46.

pendapat, ijtihad mereka sangat menentukan. Hal ini membuktikan bahwa hukum pidana Islam pada zaman Rasulullah dan *al-Khulafā' al-Rasyidūn* telah diterapkan.

KLASIFIKASI *JARĪMAH*

A. Unsur-unsur *Jarīmah*

Suatu perbuatan dapat dianggap sebagai tindak pidana (*jarīmah*) apabila unsur-unsurnya telah terpenuhi, yaitu unsur umum dan unsur khusus. Unsur umum berlaku untuk semua tindak pidana, sedang unsur khusus hanya berlaku untuk masing-masing tindak pidana. Untuk yang umum, unsur-unsur tindak pidana dibagi menjadi tiga, yaitu:

1. Unsur formal (الركن الشرعي), yakni adanya undang-undang atau *naṣṣ*), yaitu tindak pidana yang ditentukan oleh *naṣṣ* dengan melarang perbuatan dan mengancamnya dengan hukuman. Artinya, setiap perbuatan tidak dianggap melawan hukum dan pelakunya tidak dapat dipidana kecuali adanya *naṣṣ* atau undang-undang yang mengaturnya. Dalam hukum positif, hal ini dikenal dengan istilah asas legalitas, yaitu suatu perbuatan tidak dianggap melawan hukum dan pelakunya tidak dapat dikenai sanksi sebelum adanya peraturan yang mengundang-kannya. Kaidah yang mendukung unsur ini adalah "tidak ada perbuatan yang dianggap melanggar hukum dan tidak ada hukuman yang dijatuhkan kecuali adanya ketentuan *naṣṣ*" (لا جريمة ولا عقوبة بلا نص). Kaidah lain menyebutkan "tidak ada hukuman bagi perbuatan mukallaf sebelum adanya keten-

tuan *naṣṣ*" (لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود النص). Misalnya, ketentuan hukum pencurian telah ditetapkan di dalam al-Qur'ān surat al-Mā'idah ayat 38, yaitu dipotong tangannya.

2. Unsur material (الركن المادي), yakni sifat melawan hukum, yaitu tindak pidana yang berupa tindakan nyata atau tidak berbuat. Artinya, adanya tingkah laku seseorang yang membentuk tindak pidana, baik dengan sikap berbuat maupun sikap tidak berbuat. Misalnya, pencurian adalah tindakan pelaku memindahkan atau mengambil barang milik orang lain. Tindakan pelaku tersebut adalah unsur material, yaitu perilaku yang membentuk tindak pidana. Dalam hukum positif, perilaku tersebut disebut unsur objektif, yaitu perilaku yang bersifat melawan hukum.
3. Unsur moral (الركن الأدبي), yakni pelakunya *mukallaf*, yaitu orang yang dapat dimintai pertanggungjawaban atas tindak pidana yang dilakukannya. Maksudnya, pelaku tindak pidana atau delik harus orang yang dapat mempertanggungjawabkan perbuatnnya. Oleh karena itu, pelaku tindak pidana harus orang yang dapat memahami hukum, mengerti isi beban, dan sanggup menerima beban tersebut. Yang dianggap orang *mukallaf* adalah orang yang *'āqil* dan *bāligh*. Dengan demikian, apabila orang yang melakukannya adalah orang gila atau masih di bawah umur maka ia tidak dikenakan hukuman, karena ia orang yang tidak bisa dibebani pertanggungjawaban.[1]

---

[1] Lihat 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Tashrī' al-Jinā'ī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ'ī*, juz 1 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1992), 110-111. Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam: Fikih Jinayah* (Jakarta: Penerbit Sinar Grafika, 2004), 28. Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004), 10. Haliman, *Hukum Pidana Islam menurut Ajaran Ahlus Sunnah wal-Jamaah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1968), 48. Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 127. Rahmat Hakim, *Hukum Pidana Islam: Fiqh Jinayah* (Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2000), 52-53.

Unsur-unsur umum tersebut adalah unsur-unsur yang sama dan berlaku bagi setiap tindak pidana. Dalam tindak pidana apapun, tiga unsur tersebut harus terpenuhi. Hal ini berbeda dengan unsur khusus. Unsur khusus merupakan spesifikasi pada setiap tindak pidana dan tidak akan ditemukan pada tindak pidana yang lain. Misalnya, memindahkan atau mengambil harta orang lain adalah unsur yang ada pada tindak pidana pencurian, demikian juga menghilangkan nyawa orang lain adalah unsur yang hanya ada pada tindak pidana pembunuhan.

B. Pembagian *Jarīmah*

1. Ditinjau dari Segi Berat Ringannya Hukuman

Ditinjau dari segi berat ringannya hukuman, *jarīmah* dibagi menjadi tiga, yaitu *ḥudūd, qiṣāṣ-diyah*, dan *ta'zīr*. Para penulis modern telah mengidentifikasi tiga kategori pokok pelanggaran, yaitu *ḥudūd, jināyāh*, dan *ta'zīr*. *Ḥudūd* adalah suatu pelanggaran di mana hukuman khusus dapat diterapkan secara keras tanpa memberikan peluang untuk dipertimbangkan, baik lembaga, badan maupun seseorang.[2] Dalam jurisprudensi Islam, kata *ḥudūd* dibatasi pada hukuman untuk tindak pidana yang disebutkan dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah.[3] *Jināyāh* adalah pelanggaran pembunuhan dan melukai anggota badan. Orang yang mengerjakan dikenai hukuman *qiṣāṣ* (pembalasan yang setimpal) atau membayar *diyāh* (kompensasi uang/nilai) bagi korban atau diberikan kepada sanak familinya. *Ta'zīr* merupakan pelanggaran yang merujuk kepada kekuasaan kebijaksanaan penguasa, para hakim, dan wakil-wakilnya untuk memperbarui dan mendisiplinkan warga mereka.[4] Dalam hal ini, *ta'zīr* meru-

---

2 Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 104-105.

3 'Abdur Rahman I Doi, *Sharī'ah: The Islamic Law* (Malaysia: A.S. Noordeen Kuala Lumpur, 1996), 221.

4 an-Na'im, *Toward*, 105.

pakan hukuman disipliner bagi pelaku kejahatan yang tidak ada ketetapan *ḥadd* dan *kaffārah*.

Menurut ‘Awdah, *jarīmah* dilihat dari aspek ukuran hukuman yang ditetapkan dibagi menjadi tiga. *Pertama*, *jarīmah ḥudūd*, yakni *jarīmah* yang ditetapkan dengan sanksi *ḥadd*, yaitu hukuman yang ditetapkan sebagai hak Allah,[5] kecuali *jarīmah* yang berkaitan dengan *qadhaf*. *Kedua*, *jarīmah qiṣāṣ* dan *diyah*, yakni jarīmah yang ditetapkan dengan sanksi *qiṣāṣ* dan *diyah*. Semua ketentuan *qiṣāṣ* dan *diyah* adalah hukuman yang ditetapkan sebagai hak individu.[6] *Ketiga*, *jarīmah ta‘zīr*, yakni *jarīmah* yang ditetapkan dengan satu sanksi atau lebih[7] sebagai hukuman moral atau pengajaran.

Urgensi pembagian tindak pidana dalam *ḥudūd, qiṣāṣ-diyah*, dan *ta‘zīr* dapat ditinjau dari berbagai aspek.[8] *Pertama*, ditinjau dari segi kekuasaan hakim. Dalam *jarīmah ḥudūd* apabila tindak pidana terbukti secara hukum, maka hakim dapat menjatuhkan hukuman secara definitif menurut ketentuan *shara‘*. Hakim dalam tugasnya pada *jarīmah* ini tidak berhak menambah atau mengurangi hukuman yang telah menjadi ketetapan *shara‘*. Pada *jarīmah qiṣāṣ-diyah* hakim berwenang atas pembuktian yang meyakinkan. Hukuman ditentukan oleh *shara‘* dengan pihak korban atau wali mempunyai wewenang. Dalam hal ini, hakim tidak boleh ikut campur tentang ketentuan yang akan diterapkan oleh si korban atau wali. Apabila si korban memaafkan terpidana dengan ganti rugi atau hukuman *qiṣāṣ* tidak bisa dilaksanakan karena adanya larangan *shara‘* seperti matinya terpidana sebelum dihukum *qiṣāṣ*, maka hakim mewajibkan *diyah*. Apabila korban memberikan maaf, maka hakim dapat menjatuhkan hukuman *ta‘zīr*. Adapun

5 ‘Awdah, *al-Tashrī‘*, juz 1, 78.
6 Ibid., 79.
7 Ibid., 80.
8 Ibid., 81-83. Munajat, *Dekonstruksi*, 15-16.

dalam *jarīmah ta'zīr*, hakim mempunyai kekuasaan yang luas dalam menjatuhkan hukuman dari yang paling berat sampai kepada tingkatan hukuman yang teringan.

Kedua, ditinjau dari segi ampunan. Dalam *jarīmah ḥudūd*, pemaafan tidak diperkenankan dari pihak manapun, baik dari si korban, wali maupun hakim termasuk kepala negara atau kepala pemerintahan. Pada *jarīmah qiṣās-diyah* unsur pemaafan ada pada pihak si korban atau wali, sedang pada *jarīmah ta'zīr* unsur pemaafan sepenuhnya ada pada pihak hakim atau penguasa.

Ketiga, ditinjau dari segi pengaruh lingkungan. *Jarīmah ḥudūd* dan *qiṣās-diyah* sama sekali tidak dipengaruhi oleh lingkungan, sehingga apabila terbukti secara sah adanya tindakan pidana *ḥudūd* dan *qiṣāṣ-diyah*, maka hakim akan menetapkan sanksi sesuai dengan ketentuan yang ada. Hal ini berbeda dengan *jarīmah ta'zīr*, lingkungan sangat berpengaruh dalam menentukan hukuman.

Keempat, ditinjau dari segi alat bukti. Berdasarkan alat bukti, *jarīmah ḥudūd* lebih diperketat pembuktiannya seperti dalam delik zina harus dibuktikan dengan empat orang saksi. Dalam *jarīmah qiṣāṣ-diyah*, saksi cukup dua orang. Untuk *jarīmah ta'zīr*, satu orang saksi dianggap cukup.

2. Ditinjau dari Segi Niat

Ditinjau dari segi niat, *jarīmah* dibagi menjadi dua, yaitu *jarīmah* sengaja dan *jarīmah* tidak sengaja (*dolus* dan *colpus*). Yang dimaksud *jarīmah* sengaja (*al-jarā'im al-maqṣūdah*) adalah *jarīmah* yang dilakukan oleh seseorang dengan kesengajaan dan atas kehendaknya serta dia mengetahui bahwa perbuatan tersebut dilarang dan diancam dengan hukuman (الجرائم التى يباشرها الشخص عامدا مريدا لها عالما بالنهي عنها وبأنها معاقب عليها).[9] Pada *jarīmah* pembunuhan, kesengajaan mempunyai arti khusus, yaitu

[9] Ibid., 83.

sengaja mengerjakan perbuatan yang dilarang dan akibat perbuatan itu dikehendaki. Pelaku yang dengan sengaja berbuat tetapi tidak menghendaki akibat-akibat perbuatannya, tindakannya disebut "pembunuhan semi sengaja." Dalam hukum positif, hal ini disebut "penganiayaan yang membawa kematian."[10]

Definisi di atas menunjukkan bahwa untuk *jarīmah* sengaja harus dipenuhi tiga unsur. *Pertam*a, unsur kesengajaan. *Kedua*, unsur kehendak yang bebas dalam melakukan. *Ketiga*, unsur pengetahuan tentang dilarangnya perbuatan.

Yang dimaksud *jarīmah* tidak sengaja (*al-jarā'im ghayr al-maqṣūdah*) adalah *jarīmah* yang pelakunya tidak sengaja (berniat) untuk melakukan perbuatan yang dilarang dan perbuatan tersebut terjadi sebagai akibat kesalahannya (الركن الأدبي الجرائم التى لا ينتوى فيها الجانى إتيان الفعل المحرم ولكن يقع الفعل نتيجة خطإ منه). Definisi ini mengilustrasikan bahwa kesalahan (kelalaian) dari pelaku merupakan faktor penting untuk *jarīmah* tidak sengaja.[11] Kesalahan atau kekeliruan terdapat dua macam:

a. Pelaku sengaja melakukan perbuatan yang akhirnya menjadi *jarīmah*, tetapi *jarīmah* ini sama sekali tidak diniatkannya. Kekeliruan ini terdapat dua macam. *Pertama*, keliru dalam perbuatan (خطأ فى الفعل). Misalnya, orang yang melemparkan batu karena merintangi jalannya, tetapi kemudian mengenai orang lain yang kebetulan lewat di jalan yang sama. Contoh yang lain adalah seseorang yang menembak binatang buruan, tetapi pelurunya menyimpang mengenai manusia. *Kedua*, keliru dalam dugaan (خطأ فى القصد). Misalnya, seorang pemburu menembak sasarannya yang disangkanya binatang, tetapi sebenarnya ia adalah manusia. Contoh yang lain adalah seseorang yang menembak orang

---

10 Ahmad Hanafi, *Asas-asas Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), 12.

11 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 83.

lain yang disangkanya penjahat yang sedang dikejar, ternyata dia adalah penduduk biasa.

b. Pelaku tidak sengaja berbuat dan *jarīmah* yang terjadi tidak diniatkannya. Dalam hal ini, *jarīmah* tersebut terjadi sebagai akibat kelalaiannya atau ketidakhati-hatiannya. Misalnya, seseorang sedang tidur dan jatuh mengenai orang lain sehingga meninggal. Contoh yang lain adalah seseorang yang tidur di samping seorang bayi dalam barak pengungsian dan dia menindih bayi itu sampai menginggal.[12]

3. Ditinjau dari Segi Waktu Tertangkap

Ditinjau dari segi waktu tertangkap, *jarīmah* dibagi menjadi dua, yaitu *jarīmah* tertangkap basah (الجرائم المتلبس بها) dan *jarīmah* yang tidak tertangkap basah (الجرائم لا تلبس فيها). Yang dimaksud *jarīmah* yang tertangkap basah adalah *jarīmah* yang pelakunya tertangkap pada waktu melakukan perbuatan tersebut atau sesudahnya tetapi dalam masa yang dekat (الجرائم التى تكشف وقت ارتكابها أو عقب ذلك ببرهة يسيرة). Sedang yang dimaksud dengan *jarīmah* yang tidak tertangkap basah adalah *jarīmah* yang pelakunya tidak tertangkap pada waktu melakukan perbuatan tersebut, melainkan sesudahnya dengan lewatnya waktu yang tidak sedikit (الجرائم التى لا تكشف وقت ارتكابها أو التى يمضى بين ارتكابها وكشفها زمن غير يسير).[13]

Urgensi pembagian tersebut dapat dilihat dari dua aspek. *Pertama*, segi pembuktian. Apabila *jarīmah* yang dilakukan adalah *jarīmah ḥudūd* dan pembuktiannya dengan saksi maka dalam *jarīmah* yang tertangkap basah, para saksi harus menyaksikan dengan mata kepalanya sendiri pada saat terjadinya *jarīmah* tersebut. *Kedua*, dalam *jarīmah* yang tertangkap basah, orang yang kedapatan sedang melakukan tindak pidana

---

[12] Ibid., 84. Lihat Muslich, *Asas*, 23

[13] Ibid., 85.

dapat dicegah dengan kekerasan agar dia tidak melanjutkan tindakannya.[14]

4. Ditinjau dari Segi Cara Melakukan

Ditinjau dari segi cara melakukan, *jarīmah* dibagi menjadi dua, yaitu *jarīmah* positif (جرائم إيجابية) dan *jarīmah* negatif (جرائم سلبية). Yang dimaksud *jarīmah* positif adalah *jarīmah* yang terjadi karena melakukan perbuatan yang dilarang seperti pencurian, perzinaan. dan pemukulan. *Jarīmah* ini disebut *delicta commissionis.* Sedang yang dimaksud *jarīmah* negatif adalah *jarīmah* yang terjadi karena meninggalkan perbuatan yang diperintahkan seperti tidak mau menjadi saksi dan tidak menunaikan zakat. *Jarīmah* ini disebut *delicta ommissionis.*[15]

Selain dua bentuk tersebut terdapat *jarīmah* positif dengan jalan negatif yang disebut *delicta commissionis per ommissionis.*[16] Hukuman untuk *jarīmah* semata adalah *ta'zīr*. Hukuman untuk *jarīmah* negatif yang menimbulkan *jarīmah* positif, *fuqahā'* berbeda pendapat. Misalnya, menahan orang lain dan tidak diberi makan atau minum, sehingga dia mati karena kelaparan. Penahanan tersebut dianggap pembunuhan dengan sengaja jika dilakukan dengan tidak memberinya makan atau minum yang tujuannya untuk membunuh. Hal ini adalah pendapat Mālik, Shāfi'ī, dan Aḥmad. Menurut Abū Ḥanīfah, perbuatan tersebut tidak digolongkan pada pembunuhan, karena kematian tersebut disebabkan lapar atau haus, bukan akibat penahanan. Hanya saja Abū Yūsuf dan Muḥammad bin Ḥasan berpendapat bahwa penahanan tersebut dapat digolongkan pada pembunuhan sengaja, karena pada umumnya manusia tidak akan

---

[14] Muslich, *Asas*, 24.
[15] 'Awdah, *al-Tashri'*, juz, 1, 86-87.
[16] Hanafi, *Asas*, 14.

dapat tahan hidup tanpa makan dan minum. Oleh karenanya, manahan makanan dan minuman pada saat terjadi lapar atau haus berarti membunuh.[17]

5. Ditinjau dari Segi Objek

Ditinjau dari segi objek atau sasaran yang terkana *jarīmah*, *jarīmah* dibagi menjadi dua, yaitu *jarīmah* perseorangan (جرائم ضد الأفراد) dan *jarīmah* masyarakat (جرائم ضد الجماعة). Yang dimaksud *jarīmah* perseorangan adalah *jarīmah* yang hukumannya ditetapkan (dijatuhkan) untuk melindungi kemaslahatan perseorangan (individu), walaupun hal yang berkenaan dengan kemaslahatan individu secara substansial berkaitan dengan kemaslahatan masyarakat (الجرائم التى شرعت عقوبتها لحفظ مصالح الأفراد ولو أن ما يمس مصلحة الأفراد هو فى وقت ذاته ماس بمصالح الجماعة).[18] Dalam *jarīmah* perseorangan, segi individual lebih menonjol. *Jarīmah qiṣāṣ* dan *diyah* termasuk dalam kelompok *jarīmah* perseorangan. Oleh karena itu, korban atau walinya dapat memaafkan pelaku dari hukuman *qiṣāṣ* atau *diyah*. *Jarīmah ta'zīr* sebagian ada yang termasuk *jarīmah* perseorangan apabila yang dirugikan adalah hak perseorangan seperti penghinaan dan penipuan.[19]

Yang dimaksud *jarīmah* masyarakat adalah *jarīmah* yang hukumannya ditetapkan (dijatuhkan) untuk melindungi kepentingan masyarakat, baik *jarīmah* itu berkenaan dengan individu, masyarakat ataupun ketentraman masyarakat dan tata aturannya (الجرائم التى شرعت عقوبتها لحفظ صالح الجماعة سواء وقعت الجريمة على فرد أو على جماعة أو على أمن الجماعة ونظامها).[20] Dengan demikian dalam *jarīmah* masyarakat, segi masyarakat yang terkena *jarīmah* lebih dominan. *Jarīmah ḥudūd* termasuk ke da-

---

[17] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz, 1, 87. Lihat ibid., 15. Muslich, *Asas*, 25-26.
[18] Ibid., 99.
[19] Muslich, *Asas*, 26.
[20] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz, 1, 98-99.

lam kelompok *jarīmah* masyarakat meskipun sebagian ada yang mengenai perseorangan seperti pencurian dan *qadhaf. Jarīmah ta'zīr* sebagian ada yang termasuk *jarīmah* masyarakat jika yang disinggung hak masyarakat seperti penimbunan bahan-bahan pokok dan korupsi. Berbeda dengan *jarīmah* perseorangan, dalam *jarīmah* masyarakat tidak ada pengaruh maaf, karena hukumannya merupakan hak Allah (hak masyarakat).[21]

6. Ditinjau dari Segi Karakter

Ditinjau dari segi karakter (watak atau tabiat), *jarīmah* dibagi menjadi dua, yaitu *jarīmah* politik (جرائم سياسية) dan *jarīmah* biasa (جرائم عادية). *Jarīmah* politik adalah *jarīmah* yang didesain untuk merealisasikan tujuan politik atau faktornya adalah motivasi politik (الجرائم التى ترتكب لتحقيق أغراض سياسية أو تدفع إليها بواعث سياسية).[22] Menurut Abū Zahrah, *jarīmah* politik adalah *jarīmah* yang merupakan pelanggaran terhadap peraturan pemerintah, terhadap pejabat pemerintah, atau terhadap garis-garis (ideologi) politik yang telah ditentukan oleh pemerintah (الجرائم التى يكون فيه اعتداء على نظام الحكم أو على أشخاص الحكام بوصف كونهم حكاما أو على قادة الفكر السياسي لآرائهم السياسية).[23] Dengan kata lain, *jarīmah* politik adalah *jarīmah* yang faktor pendorongnya adalah suatu ide atau pandangan dan ideologi yang motifnya adalah politik dalam sistem ketatanegaraan yang dibangun.

Jarīmah biasa adalah *jarīmah* yang pangkalnya adalah motivasi biasa dan tanpa mengaitkan dengan tujuan yang orientasinya adalah motif politik (الجرائم التى فيها الأصل أن تكون بواعثها عادية ولكن ليس ثمة ما يمنع من أن تدفع إليها بواعث سياسية).[24] Dalam

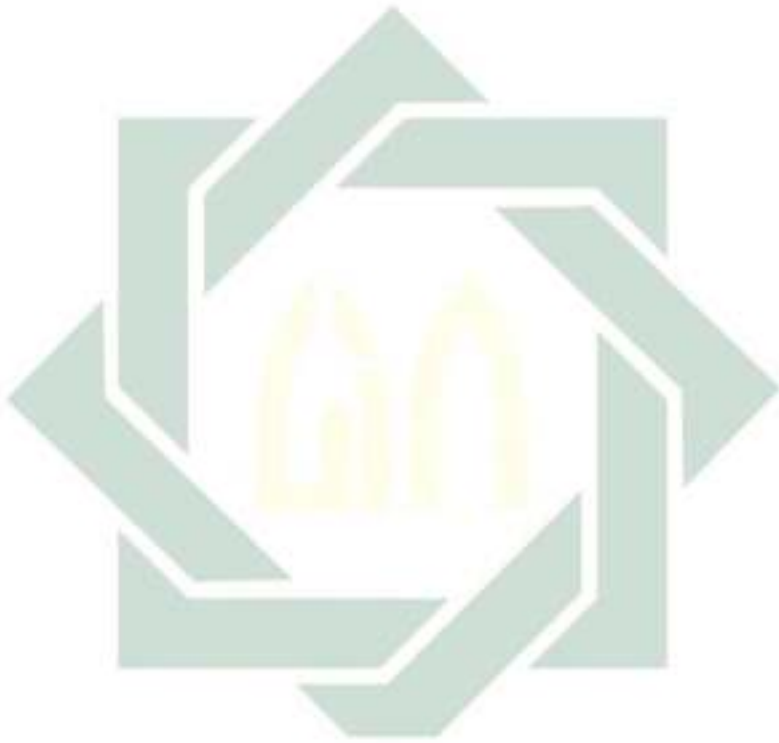
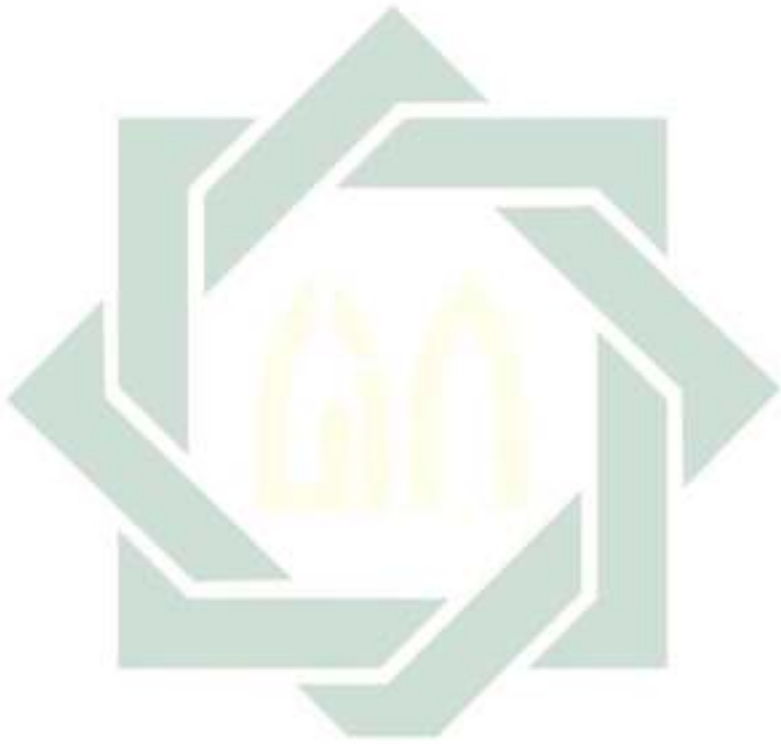
---

21 Muslich, *Asas*, 26.

22 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz, 1, 100.

23 Muḥammad Abū Zahrah, *al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: al-Maktabah al-Angelo al-Miṣrīyah, t.t.), 153.

24 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz, 1, 100

hal ini, faktor pendorongnya bukan ide atau pandangan dan ideologi yang mengarah pada politik. Dengan demikian, motif dilakukannya *jarīmah* biasa adalah hal yang biasa, walaupun kadang-kadang *jarīmah* biasa dilakukan untuk maksud-maksud politik.[25]

[25] Muslich, *Asas*, 27.

SUMBER-SUMBER HUKUM PIDANA ISLAM

Di dalam *fiqh* kata “sumber” adalah terjemahan dari kata *maṣdar* (مصدر), jamaknya adalah *maṣādir* (مصادر). Kata itu hanya terdapat dalam sebagian literatur kontemporer sebagai ganti dari kata *al-dalīl* (الدليل), lengkapnya adalah *al-adillah al-shar'īyah* (الأدلة الشرعية). Dalam literatur klasik, kata *maṣādir al-aḥkām al-shar'īyah* (مصادر الأحكام الشرعية) tidak pernah digunakan, yang biasa digunakan adalah *adillat al-aḥkām al-shar'īyah* (أدلة الأحكام الشرعية). Dalam realitas sekarang, penggunaan dua istilah itu pengertiannya adalah sama, yaitu sumber-sumber hukum Islam.

Sumber-sumber hukum pidana Islam oleh mayoritas ulama dibagi menjadi empat, yaitu al-Qur’ān, al-Sunnah, *ijmā‘*, dan *qiyās*.[1] Empat dalil itu oleh *fuqahā’* dijadikan sandaran dalam menetapkan berbagai masalah hukum dan penetapannya dilakukan secara beruntun. Jika di dalam al-Qur’ān tidak ditemukan ketetapan hukum, maka yang dijadikan sandaran adalah al-Sunnah. Jika di dalam al-Sunnah juga tidak ada ketetapan, maka sandarannya adalah *ijmā‘*. Jika di dalam *ijmā‘* masih belum ada,

---

[1] ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, *al-Tashrī‘ al-Jinā’ī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Wad‘ī*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 164.

maka yang selanjutnya adalah *qiyā*s.

Selain empat sumber tersebut, terdapat sumber lain yang diperselisihkan, yaitu *istiḥsān, istiṣḥāb, maṣlaḥah mursalah, ‘urf,* mazhab sahabat, dan *shar‘ man qablanā*. Untuk hukum pidana Islam formil (hukum acara pidana Islam), semua sumber di atas dipakai. Untuk hukum pidana materiil, yaitu hukum-hukum yang berisi ketentuan macam-macam *jarīmah* dan sanksinya, hanya empat sumber di atas yang dipakai. Tiga sumber di antaranya telah disepakati, yaitu al-Qur’ān, al-Sunnah, dan *ijmā‘*. Sedang satu sumber yang lain, yaitu *qiyās* diperselisihkan.

Jika diperhatikan, antara al-Qur’ān dan al-Sunnah dengan kedua sumber lainnya, yaitu *ijmā‘* dan *qiyās* terdapat perbedaan. Al-Qur’ān dan al-Sunnah adalah dasar syariat Islam yang berisi aturan-aturan hukum secara umum, sedang sumber yang lain tidak memuat aturan umum tetapi cara pengambilan hukum dari *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur’ān dan al-Sunnah. Oleh karena itu, sumber-sumber yang lain tersebut tidak boleh bertentangan dengan al-Qur’ān dan al-Sunnah.

A. Al-Qur’ān

Secara etimologis al-Qur’ān adalah bentuk *maṣdar* (kata benda verbal) dari kata *qara’a* (قرأ), se*wazan* dengan kata *fu‘lān* (فعلان) yang berarti bacaan, berbicara tentang apa yang tertulis padanya, atau melihat dan menelaah.[2] Al-Qur’ān dalam pengertian ini adalah *al-maqrū’* (المقروء) yang berarti sesuatu yang dibaca.[3] Pemberian makna semacam ini sesuai dengan firman Allāh:

---

[2] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jilid 1 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 46.

[3] al-Qur’ān dalam arti harfiahnya adalah *al-qirā’ah* (bacaan). Dalam kebiasan yang berlaku, bacaan itu diungkapkan kepada sesuatu yang spesifik, yakni kalam Allah. Oleh karena itu, al-Qur’ān diartikan sebagai sesuatu yang dibaca (المقروء).

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ.

Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu.[4]

Makna perkataan itu sangat erat kaitannya dengan arti ayat: اقرأ باسم ربك الذى خلق (Bacalah dengan menyebut nama Tuhanmu yang telah menciptakan).[5] Membaca adalah salah satu usaha untuk menambah ilmu pengetahuan yang sangat penting bagi hidup dan kehidupan manusia.[6] Aktivitas ilmiah dan penemuan ilmu beserta pengembangannya akan diperoleh hanya dengan membaca dalam pengertian luas.

Secara terminologis al-Qur'ān ialah kitab Allah yang diturunkan kepada Muhammad yang ditulis dalam *muṣḥaf*, dimulai dengan surat al-Fātiḥah dan diakahiri dengan surat al-Nās.[7] Dalam hal ini posisi al-Qur'ān adalah *qaṭ'ī*. Al-Qur'ān sampai kepada kita dengan jalan *mutawātir*, tidak terputus.[8] Al-Qur'ān ditulis dari Rasulullah secara kolektif melalui wahyu dan dihafal oleh sekelompok sahabat yang tidak mungkin mereka bersepakat untuk berdusta, kemudian dinukil oleh sekelompok sahabat yang

---

4 al-Qur'ān, 75 [al-Qiyāmah]: 17-18.

5 Ibid, 96 [al-'Alaq]: 1.

6 Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993), 70.

7 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 165. Definisi di atas tampak menekankan pada aspek urutan surat yang terdapat dalam al-Qur'ān yang dimulai dari surat yang pertama dalam lembaran al-Qur'ān sampai dengan yang terakhir. Definisi ini sangat relevan, karena dalam aspek hukum yang dikedepankan adalah aspek eksotorik dan eksplisit.

8 Selain nama al-Qur'ān juga terdapat nama lain seperti *al-Kitāb*, *al-Hudā, al-Furqān*, dan *al-Dhikr*. Jika kata sandang *al* ditambahkan pada kata *Qur'ān*, maka pengertiannya adalah keseluruhan isi al-Qur'ān. Jika *Qur'ān* tanpa diberi *al*, pengertiannya bisa keseluruhan dan bisa juga sebagian. Dengan demikian, penyebutan terhadap satu ayat atau satu surat adalah Qur'ān, bukan al-Qur'ān. Tetapi dalam pengertian Indonesia, Qur'ān dan al-Qur'ān adalah sama.

lain. Mereka tidak memperselisihkan satu huruf atau satu kata,[9] meskipun ayat-ayat al-Qur'ān diturunkan di beberapa tempat yang berbeda dan beberapa daerah yang jauh.

Keutuhan al-Qur'ān dari aspek penukilannya itu mendeskripsikan bahwa isi al-Qur'ān adalah akurat. Keakuratan al-Qur'ān itu ditunjukkan oleh adanya realitas yang menunjukkan bahwa isi al-Qur'ān sejak masa Muhammad sampai sekarang belum ada perubahan. Al-Qur'ān merupakan dalil tentang kerasulan Muhammad, pedoman yang paling otoritatif dan sumber pertama *sharī'ah*. Oleh karena itu, ada sebagian ulama yang mengatakan bahwa al-Qur'ān adalah satu-satunya sumber hukum Islam, sedang sumber-sumber yang lain hanya sebagai penjelas dan pelengkap.

Teks-teks al-Qur'ān semuanya adalah *qaṭ'ī* jika dilihat dari aspek datangnya, ketetapannya, dan dinukilnya dari Rasulullah.[10] Al-Qur'ān dinukilkan kepada kita dengan jalan *mutawātir* baik berupa tulisan maupun lisan.[11] Karena al-Qur'ān itu *mutawātir* jika dilihat dari aspek validnya penukilan, maka ia berfaidah *qaṭ'ī*. Oleh karena itu, teks-teks al-Qur'ān adalah *qaṭ'īy al-wurūd* atau *qat'īy al-thubūt*.

Di kalangan umat Islam kebenaran sumber al-Qur'ān tidak diperselisihkan. Semua sepakat untuk meyakini bahwa redaksi ayat-ayat al-Qur'ān yang terhimpun dalam *muṣḥaf* dan dibaca oleh umat Islam di seluruh penjuru dunia dewasa ini adalah sama tanpa sedikit perbedaan dengan yang diterima oleh Rasulullah dari Allah melalui Jibril.[12] Artinya, setiap teks al-Qur'ān yang kita baca pada hakikatnya adalah teks al-Qur'ān yang diturunkan kepada Muhammad tanpa ada perubahan dan penggantian.

---

9 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 165.

10 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), 34.

11 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 165.

12 M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Penerbit Mizan, 1997), 137.

Dalam prosesnya, al-Qur'ān diturunkan oleh Allah melalui Muhammad. Cara datangnya al-Qur'ān dari Muhammad itu melalui tulisan atau ucapan. Dalam hal ini al-Qur'ān ditulis oleh sekelompok sahabat dan dihafalkan oleh sahabat yang lain. Dalam kapasitasnya mereka tidak mungkin bersepakat berbuat dusta terhadap al-Qur'ān. Penukilan al-Qur'ān yang berproses secara teratur itu, meskipun diturunkan di beberapa tempat dan di daerah yang berjauhan, tidak membawa perbedaan dalam huruf atau kata.

Kemutawātiran al-Qur'ān itu telah menjadikan *sanad* (transmisi) al-Qur'ān yang *qaṭ'ī*. Setiap sanad yang *mutawātir* adalah beruntun, sehingga keabsahannya tidak mungkin diragukan lagi.[13] Dalam hal ini, *qirā'ah-qirā'ah* (bacaan-bacaan) yang terdapat dalam al-Qur'ān sebenarnya ada yang *mutawātir* dan ada yang tidak, yakni *shādh* yang keabsahan-nya tidak diakui. Walaupun demikian, *qirā'ah* yang diakui dan disepakati oleh ulama sebagai al-Qur'ān adalah yang *mutawātir*. Oleh karena itu, yang menjadi tolok ukur adalah yang *mutawātir*.

Jika teks al-Qur'ān itu dilihat dari indikatornya, maka indikasi (*dalālah*) teks ada yang *qaṭ'ī* dan ada yang *ẓannī*. Jika teks-teks al-Qur'ān itu *qaṭ'ī*, maka petunjuk teks terhadap makna terkadang *qaṭ'ī* dan terkadang *ẓannī*. Jika teks menunjukkan pada maknanya dan tidak memungkinkan adanya pena'wilan, maka indikasinya adalah *qaṭ'ī*.[14] Dengan kata lain, yang dimak-sud dengan *naṣṣ* atau teks yang *qaṭ'ī* adalah teks yang jelas dan tertentu yang hanya memiliki satu makna dan tidak membuka penafsiran yang lain.[15] Allah berfirman:

---

13 Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), 62.

14 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 166.

15 Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprodence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 21.

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا.

Orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera.[16]

Aspek-aspek kuantitatif adalah hal yang pasti, jelas, dan tidak membuka penafsiran seperti jumlah delapan, delapan belas, delapan puluh, dan lain sebagainya. Oleh karena itu, indikasi jumlah delapan puluh kali dalam ayat di atas adalah *qaṭ'ī* (definitif, pasti). Artinya, makna kata itu tidak bisa dita'wilkan kepada arti yang lain, yakni selain delapan puluh kali sebagaimana tercantum dalam ayat di atas.

Jika teks menunjuk pada maknanya tetapi memungkinkan adanya pena'wilan, maka indikasi teks itu adalah *ẓannī* (spekulatif, alternatif, tidak pasti).[17] Dengan kata lain, yang dimaksud dengan teks atau *naṣṣ* al-Qur'ān yang *ẓannī* sifatnya adalah kata yang menunjukkan arti lebih dari satu dan masih mungkin ditafsirkan oleh orang yang berbeda dengan makna yang berbeda pula.[18] Allah berfiman:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ.

Perempuan-perempuan yang dicerai hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qurū'.[19]

Kata *qurū'* terkadang diberi makna haid dan terkadang diberi makna suci. Artinya, masa iddah (masa tunggu) wanita yang diceraikan mungkin diartikan tiga kali suci atau tiga kali haid. Kedua arti ini adalah benar. Jika diartikan tiga kali masa suci, lamanya

[16] al-Qur'ān, 24 [al-Nūr]: 4.
[17] Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 166.
[18] Ali, *Hukum*, 79.
[19] al-Qur'ān, 2 [al-Baqarah]: 218.

masa tunggu wanita akan berbeda dengan kalau kata tiga *qurū'* itu diartikan tiga kali haid.[20] Oleh karena itu, indikasi yang menunjukkan maknanya adalah *ẓannī*, bukan *qaṭ'ī*. Dengan demikian, kemungkinan yang dimaksud adalah haid dan kemungkinan juga yang dimaksud adalah suci. Jika teks itu mempunyai *dalālah qaṭ'ī*, perbedaan pendapat di kalangan ulama tentu tidak akan terjadi.

Hukum-hukum yang terdapat dalam al-Qur'ān disyariatkan untuk kepentingan manusia di dunia dan akhirat. Hukum-hukum al-Qur'ān terbagi menjadi dua macam. *Pertama*, hukum-hukum yang dimaksudkan untuk menegakkan agama; ini mencakup hukum-hukum akidah dan ibadah. *Kedua*, hukum-hukum yang dimaksudkan untuk mengatur negara dan masyarakat serta mengatur hubungan individu antara yang satu dengan yang lain; ini mencakup *mu'āmalah*, pidana, perdata, konstitusi internasional.[21] Inti penekanan hukum Islam yang diturunkan Allah bertujuan menyelamatkan manusia di dunia dan di akhirat. Dalam hal ini, setiap amal yang berkaitan dengan dunia pasti bernuansa akhirat. Implikasinya, setiap orang yang melanggar hukum-hukum al-Qur'ān, dia memperoleh dua konsekuensi pembalasan, yaitu pembalasan di dunia dan pembalasan di akhirat.[22] Allah mengharamkan pembunuhan. Bagi yang melakukannya, dia menerima dua hukuman, yaitu hukuman di dunia dan hukuman di akhirat. Pembalasan di dunia adalah *qiṣāṣ* sedang pembalasan di akhirat adalah siksaan yang pedih.[23]

Hukum-hukum Islam tidak disyariatkan untuk permainan dan senda gurai. Ia sesuai dengan aturan *sharī'ah* yang secara fundamental memberi pelajaran bahwa dunia adalah tempat ujian dan tidak abadi, sedang akhirat adalah tempat pem-

---

[20] Mukhtar Yahya, *Dasar-dasar Hukum Fiqh-Islamiy*, jilid 1 (Jakarta: Pustaka Alhusna, 1979), 34.

[21] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 166.

[22] al-Qur'ān, 17 [al-Isrā']: 33.

[23] Ibid., 2 [al-Baqarah]: 178, 4 [al-Nisā']: 93.

balasan dan kekal. *Sharī'ah* juga memberi pelajaran bahwa manusia dimintai pertanggungjawaban tentang amalnya di dunia dan akan dibalas di akhirat. Orang yang mengerjakan baik, kebaikan itu akan kembali pada dirinya. Jika dia mengerjakan perbuatan buruk, keburukan itu juga akan kembali pada dirinya. Oleh karena itu, hukuman di dunia tidak akan menghapus hukuman di akhirat, kecuali dia bertobat kepada Allah.[24]

Tobat sebagai satu-satunya langkah dan penyelesaian untuk menghapus siksaan akhirat. Tobat dalam pengertian ini bukan dalam formalitas minta ampun kepada Allah, tetapi pengertiannya sangat mendalam dan memiliki nilai moral, yaitu dia tidak boleh mengulangi perbuatan yang pernah dilakukan.[25] Meskipun Allah mengampuni orang yang bertobat setelah dia melakukan tindak pidana, hukuman di dunia harus dilaksanakan. Sanksi di akhirat tidak akan bebas sebelum palaku tindak pidana dikenai sanksi di dunia.[26]

Selain itu, membagi-bagi dan memisah-misah hukum *sharī'ah*, tidak diperkenankan dan bertentangan dengan tujuan *sharī'ah*. Teks-teks *sharī'ah* itu sendiri melarang mengerjakan sebagian hukum dan meninggalkan sebagian yang lain sebagaimana dilarangnya mengamalkan sebagian iman dan mengerjakan sebagian kekafiran.[27] Kewajiban mengamalkan semua hukum dan keimanan sangat ditekankan oleh *sharī'ah*.[28] Teks al-Qur'ān melarang mengamalkan sebagian *sharī'ah* dan men-

---

24 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 169-170.

25 al-Qur'ān, 5 [al-Mā'idah]: 39.

26 Menurut Ibn Ḥazm, *naṣṣ* di atas diturunkan secara global untuk menegakkan hukuman *ḥudūd* dalam pencurian, minum khamer, zina, dan menuduh zina. Allah tidak mengecualikan orang yang tobat dengan orang yang tidak tobat. Oleh karena itu, menggugurkan hukuman *ḥadd* sama sekali tidak dibenarkan dari orang yang bertobat. Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm al-Andalūsī, *al-Muḥallā bi al-Āthār*, juz 12 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 14.

27 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 170.

28 al-Qur'ān, 2 [al-Baqarah]: 85.

inggalkan sebagian yang lain.[29] Hal ini dinilai menyembunyikan ayat al-Qur'ān.

Pengertian menyembunyikan (كتمان) adalah mengamalkan sebagian hukum dan meninggalkan sebagian yang lain, mengakui sebagian hukum dan mengingkari sebagian yang lain. Mengamalkan dan meninggalkan serta mengakui dan mengingkari secara bersamaan tidak diperkenankan. Perbuatan semacam itu termasuk pembauran amal antara yang baik dan yang batil. Oleh karena itu, *sharī'ah* sangat menekankan adanya pemurnian amal agar jangan sampai terjadi pembauran yang mengantarkan tidak diterimanya amal tersebut.

Pemilahan terhadap pelaksanaan hukum-hukum Allah, yang sebagian diamalkan dan sebagain yang lain ditinggalkan, kita dapat merujuk kepada hukuman *ḥudūd* dan *qiṣāṣ*. Dalam merealisasikan dua hukuman itu, seorang hakim tidak boleh memilah antara keduanya, yaitu sebagian dilaksanakan dan sebagian yang lain ditinggalkan. Misalnya, hukuman yang berkaitan dengan *ḥudūd* diproses sesuai dengan ketentuan yang terdapat dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah, sedang hukuman yang berkaitan dengan *qiṣāṣ* tidak diproses atau tidak dilaksanakan. Perbuatan semacam ini termasuk penyimpangan terhadap aturan Allah yang seharusnya dilaksanakan secara konsisten dan konsekuen.

B. Al-Sunnah

Al-Sunnah secara etimologis berarti tradisi yang biasa dilakukan atau jalan yang dilalui (*al-ṭarīqah al-maslūkah*), baik yang terpuji maupun yang tercela.[30] Pengertian di atas dapat dipahami dari sabda Rasulullah:

---

[29] Ibid., 2 [al-Baqarah]: 159-160. Untuk ayat-ayat yang lain, lihat al-Qur'ān, 2 [al-Baqarah]: 174-175; 3 [Āli 'Imrān]: 83, 85, 187; 5 [al-Mā'idah]: 41-44, 48-50, dan 67-68; 4 [al-Nisā']: 150 dan 64-65.

[30] Muhaimin et.al., *Dimensi-dimensi Studi Islam* (Surabaya: Karya Abditama, 1994), 129.

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً فَلَهُ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

Barangsiapa yang mengerjakan (memelopori) sunnah (tradisi) yang baik, ia akan mendapatkan pahala atas perbuatan itu dan pahala orang yang mengerjakan sampai hari kiamat. Barangsiapa yang mengerjakan sunnah yang jelek, ia akan mendapatkan dosa atas perbuatan itu dan dosa orang yang mengerjakannya sampai hari kiamat.[31]

Al-Sunnah juga berarti *al-sīrah*[32] (perilaku, jalan hidup). Dalam hal ini al-Sunnah dapat diartikan *sharī'ah*, hukum, atau aturan.[33] Secara terminologis al-Sunnah ialah sesuatu yang datang dari Rasulullah, baik ucapan, perbuatan maupun ketetapan.[34] Dari definisi ini tampak jelas bahwa al-Sunnah ada tiga macam, yaitu *Sunnah Qawlīyah*, *Sunnah Fi'līyah*, dan *Sunnah Taqrīrīyah*.

Sunnah Qawlīyah ialah ucapan Rasulullah yang didengar dan dinukil oleh sahabat, namun yang diucapkannya itu bukan wahyu al-Qur'ān.[35] Hadis-hadis yang disabdakan Rasulullah itu misalnya adalah pembunuhan. Rasulullah bersabda:

لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ الثَّيِّبِ الزَّانِي وَالنَّفْسِ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكِ لِدِيْنِهِ الْمُفَارِقِ لِلْجَمَاعَةِ.

Tidak dihalalkan darah seorang muslim yang bersaksi

---

31 Bandingkan dengan Abū al-Ḥasan Muslim bin Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1992), 46-47.

32 Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Amani, 1996), 716. Louis Ma'luf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām* (Dār al-Mashriq, t.t.), 353.

33 al-Qur'ān, 35 [Fāṭir]: 43, 48 [al-Fatḥ]: 23, 17 [al-Isrā']: 77.

34 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 173.

35 Syarifuddin, *Ushul*, 77.

bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan aku adalah utusan Allah kecuali disebabkan salah satu dari tiga hal. Pertama, duda (janda) yang berzina. Kedua, membunuh seseorang. Ketiga, meninggalkan agama yang memecah belah kelompok.[36]

Sunnah Fi'līyah ialah semua perbuatan dan tingkah laku Rasulullah yang dilihat dan diperhatikan oleh sahabat, kemudian disampaikan dan disebarluaskan oleh orang yang mengetahuinya.[37] Hadis-hadis yang dikerjakan Rasulullah itu misalnya adalah keputusan dengan sanksi dalam kasus perzinaan setelah ada pengakuan, memotong tangan kanan dalam kasus pencurian, dan lain sebagainya.

Sunnah Taqrīrīyah ialah suatu ucapan atau perbuatan sahabat yang dikerjakan di hadapan Rasulullah, namun beliau diam dan tidak menyanggahnya. Perbuatan itu dianggap sebagai pengakuan dan kesepakatan dari Rasulullah. Pengakuan Rasulullah terhadap praktik sahabat itu misalnya adalah hadis yang berkaitan dengan Mu'ādh bin Jabal ketika akan diutus ke Yaman sebagai Hakim dan Gubernur.[38] Pengakuan Rasulullah ini bersifat general, tidak membedakan antara hukum pidana dan yang bukan pidana.

---

36 Abū Dāwud Sulaymān bin Ash'ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, juz 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 333. Abū 'Īsā Muḥammad bin 'Īsā bin Sawrah al-Turmudhī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa Huwa Sunan al-Turmudhī*, jilid 4 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 13.

37 Syarifuddin, *Ushul*, 78.

38 Ketika Mu'ādh hendak meninggalkan Rasulullah, beliau bertanya tentang landasan yang akan dipergunakan untuk menghukum jika ia dihadapkan pada suatu masalah. Mu'ādh menjawab bahwa ia akan menghukum berlandaskan kandungan al-Qur'ān. Rasulullah bertanya, andaikan engkau tak mendapatkannya dalam al-Qur'ān, apa landasan hukummu? Ia menjawab bahwa ia akan menghukum berdasarkan al-Sunnah. Rasulullah bertanya lagi, andaikan engkau tidak mendapatkannya, baik dalam al-Qur'ān maupun al-Sunnah, lantas berdasarkan apa engkau menghukum? Ia menjawab bahwa ia akan menghukum dengan pertimbangannya sendiri. Rasulullah sangat gembira mendengar jawaban tersebut. Abū Dāwud, *Sunan*, juz 3, 168.

Dari segi kesejarahan, al-Sunnah berbeda dengan al-Qur'ān. Al-Qur'ān telah ditulis sejak zaman Rasulullah dan sempurna dibukukan pada masa pemerintahan 'Uthmān bin 'Affān (23-35 H). Sementara al-Sunnah baru mulai dikodifikasi pada masa pemerintahan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz (99-101). Selama satu abad al-Sunnah terus berkembang tanpa kendali, sehingga banyak penetrasi pemikiran para perawi yang masuk tanpa kontrol. Atas dasar ini, pada abad ke-2 H, para ulama menyusun suatu metodologi untuk menganalisis al-Sunnah agar dapat digunakan untuk menyelesaikan masalah-masalah.[39]

Metode analisis itu, di antaranya mampu mengklasifikasi al-Sunnah dari segi jumlah para perawi pada setiap tingkatan, yaitu *Sunnah Mutawātir*, *Sunnah Mashhūr*, dan *Sunnah Āḥād*. Pembagian ini kemudian menjadi tolak ukur dalam menentukan ke*qaṭ'īy*an dan ke*ẓannīy*an al-Sunnah.

Sunnah Mutawātir (*al-Sunnah al-Mutawātirah*)[40] adalah *qaṭ'īy al-wurūd* dari Rasulullah. Oleh karena itu, kemuatawātiran *naql* berfaidah pasti kerena kejujuran sahabat. *Sunnah Mashhūr* (*al-Sunnah al-Mashhūrah*)[41] adalah *qaṭ'īy al-wurūd* dari sahabat yang telah menukil dari Rasulullah. *Sunnah Mashhūr* tidak *qaṭ'īy al-wurūd* dari Rasulullah karena orang yang menerima al-Sunnah dari Rasulullah bukan sekelompok orang yang mencapai tingkat *mutawātir*. *Sunnah Āḥād* (*Sunnat al-Āḥād*)[42] adalah *ẓannīyat al-wurūd* dari Rasulullah.

Semua al-Sunnah di atas merupakan hujjah (argumentasi)

---

39 Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: Manajemen PT Raja Grafindo Persada, 1996), 35-36.

40 *Sunnah Mutawātir* ialah al-Sunnah yang diriwayatkan secara bersambung oleh orang banyak kepada orang banyak yang kuantitasnya mencapai jumlah tertentu dari setiap tingkatan dan mereka tidak mungkin bersepakat berbuat dusta.

41 *Sunnah Mashhūr* ialah al-Sunnah yang diriwayatkan oleh beberapa orang sahabat yang perawinya tidak mencapai batasan *mutawātir*.

42 *Sunnah Āḥād* ialah al-Sunnah yang diriwayatkan oleh perawi yang tidak mencapai tingkat *Sunnah Mashhūr*.

yang wajib diikuti dan diamalkan. *Sunnah Mutawātir* adalah hadis yang pasti datang dari Rasulullah, sedang *Sunnah Mashhūr* atau *Sunnah Āḥād* meskipun statusnya *ẓannī*, ia menjadi kuat jika di dalam tingkatan para perawinya adil (*'adālah*), kuat hafalannya (*ḍabṭ*), dan dapat dipercaya atau positif (*itqān*).[43]

Jika dilihat dari segi indikatornya, al-Sunnah ada yang *qaṭ'ī* indikasinya (*qaṭ'īy al-dalālah*) dan ada yang *ẓannī* indikasinya (*ẓannīy al-dalālah*). Al-Sunnah dikatakan *qaṭ'īy al-dalālah* jika al-Sunnah tidak memungkinkan adanya pena'wilan. Al-Sunnah dikatakan *ẓannīy al-dalālah* jika al-Sunnah memungkinkan adanya pena'wilan.[44]

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa semua teks al-Qur'ān dan al-Sunnah dapat dilihat dari dua segi, yaitu segi *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. Semua teks al-Qur'ān jika dilihat dari segi datangnya adalah *qaṭ'īy al-wurūd*, sedang al-Sunnah ada yang *qaṭ'īy al-wurūd* dan ada yang *ẓannīy al-wurūd*. Jika dilihat dari indikatornya, antara teks al-Qur'ān dan al-Sunnah terdapat persamaan, yaitu ada yang *qaṭ'īy al-dalālah* dan ada yang *ẓannī al-dalālah*.

C. *Ijmā'*

Ijmā' secara etimologis ialah *al-'azm* (maksud, cita-cita), *al-taṣmīm* (bulat),[45] dan *al-ittifāq* (sepakat).[46] Arti *ijmā'* dengan *al-'azm* dan *al-taṣmīm* selaras dengan firman Allah dan sabda Rasulullah:

فَأَجْمِعُوْا أَمْرَكُمْ.

---

[43] Lihat Khallāf, *'Ilm*, 43.

[44] Lihat 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 176.

[45] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr , 1986), 489.

[46] 'Alī bin Muḥammad al-Jurjāni, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1988), 10. Najm al-Dīn Abū al-Rabī' Sulaymān bin 'Abd al-Qawiyy bin 'Abd al-Karīm bin Sa'īd al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, juz 3 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1989), 5.

Bulatkanlah keputusan kalian.[47]

لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ قَبْلَ طُلُوْعِ الْفَجْرِ فِي رَمَضَانَ.

Tidak sempurna puasanya seseorang yang tidak bermaksud (berniat) berpuasa sebelum fajar keluar pada Bulan Ramadan.[48]

Ijmā' diartikan *ittifāq* dapat dituangkan dengan kata-kata أجمع القوم على كذا, yakni اتفقوا عليه yang berarti kaum bersepakat terhadap suatu persoalan. Pengertian ini membutuhkan kebulatan. Arti yang kedua (*al-taṣmīm*) dan yang pertama (*al-'azm*) terdapat perbedaan. Arti yang pertama diungkapkan pada satu tujuan (cita-cita), sedang yang kedua diungkapkan lebih dari satu tujuan.[49]

Secara terminologis *ijmā'* ialah kesepakatan semua imam mujtahid muslim pada suatu masa setelah Rasulullah wafat tentang hukum *shar'ī*.[50] Jika terjadi suatu peristiwa yang dihadapkan kepada semua mujtahid di antara umat Islam pada saat terjadinya peristiwa, maka kesepakatan mereka itu disebut *ijmā'*.[51] Kesepakatan mereka terhadap satu hukum dalam satu kejadian dianggap sebagai dalil bahwa hukum itu adalah hukum *shar'ī*.[52]

Menurut definisi tersebut, pijakan *ijmā'* kepada mujtahid mengaksentuasikan adanya isolasi pada kesepakatan orang-orang awam dari ruang lingkup *ijmā'*. Di samping itu, mujtahid yang dijadikan referensi dalam suatu periode memberi pengertian bahwa dalam periode terdapat sejumlah mujtahid pada saat terjadinya suatu peristiwa. Dalam konteks ini, *ijmā'* tidak dapat

---

47 al-Qur'ān, 10 [Yūnus]: 71. Artinya, cita-citakanlah urusan kalian atau tentukanlah cita-cita kalian.
48 al-Turmudhī, *al-Jāmi'*, juz 3, 108.
49 al-Zuḥaylī, *Uṣūl*, juz 1, 490.
50 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 179. Lihat al-Ṭūfī, *Sharḥ*, juz 3, 6.
51 Khallāf, *'Ilm*, 45.
52 Ibid.

diperhitungkan apabila seorang mujtahid atau sejumlah mujtahid muncul setelah terjadinya peristiwa itu. Definisi di atas secara deskripsional sangat jelas bahwa *ijmā‘* hanya terjadi setelah Rasulullah wafat. Katika Rasulullah masih hidup, otoritas tertinggi terhadap hukum dipegang oleh beliau. Kesepakatan dan tidaknya orang lain terhadap suatu ketetapan hukum tidak mempengaruhi otoritasnya.

Jika semua imam mujtahid di tengah-tengah umat Islam sepakat baik mereka berpisah atau mengelompok terhadap hukum suatu kejadian, maka hukum yang disepakati itu wajib diikuti.[53] *Ijmā‘* yang disepakati oleh seluruh imam mujtahid dianggap sebagai dalil *qaṭ‘ī*. Jika pendapat itu muncul dari mayoritas imam mujtahid, pendapat itu dianggap sebagai dalil *ẓannī*. Seseorang boleh mengikutinya dan para imam mujtahid boleh berpendapat yang berbeda selagi *walīy al-amr* (pemerintah) tidak berpendapat untuk mewajibkan mengikutinya.[54] Jika pemerintah menetapkan agar masyarakat ikut, maka setiap mereka wajib mengikutinya.

Menurut ‘Awdah, *ijmā‘* merupakan sumber hukum Islam. *Ijmā‘* bersumber dari al-Qur’ān dan al-Sunnah,[55] tidak seperti ijtihad. Ijtihad tidak dapat dijadikan standar dalam menetapkan hukum. Ijtihad dapat dijadikan standar hanya berdasarkan sumber-sumber s*harī‘ah* secara umum (*mabādi’ al-sharī‘ah al-‘āmmah*) dan spiritualitasnya tentang ketentuan yang tidak terdapat teks yang jelas di dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah. Sedang kesepakatan para imam mujtahid terhadap hukum yang ditentukan pasti sesuai dengan sumber-sumber *sharī‘ah* secara umum dan spirit *tashrī‘* di dalamnya.[56] Oleh karena itu, berhimpunnya mereka dalam menetapkan satu hukum meskipun berbeda daerah, situasi, dan

---

53 ‘Awdah, *al-Tashrī‘*, juz 1, 179.
54 Ibid.
55 Ibid.
56 Ibid.

mazhab merupakan dalil bahwa satu kebenaran yang menjadi kesepakatan mereka.[57]

Ijmā‘ sebagai sumber hukum secara tersirat dianjurkan oleh al-Qur’ān dan al-Sunnah. Di dalam al-Qur’ān Allah berfirman:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللهَ وَأَطِيْعُوْا الرَّسُوْلَ وَأُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ.

Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya; dan ulī al-amr di antara kalian.[58]

Menurut ‘Awdah, yang dimaksud *ulī al-amr* di dalam ayat itu adalah ahli hukum dan ulama secara bersama-sama. Tiap-tiap dari mereka adalah *walīy al-amr* jika dilihat dari perbuatannya. Jika ulama sepakat dalam menetapkan hukum-hukum, maka hukumnya wajib diikuti, karena taat kepada mereka adalah wajib berdasarkan teks al-Qur’ān.[59] Allah berfirman:

وَلَوْ رَدُّوْهُ إِلَى الرَّسُوْلِ وَإِلَى أُولِى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَ مِنْهُمْ.

Jika mereka menyerukannya kepada Rasul dan ulī al-amr di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan ulī al-amr).[60]

Menurut Kamali, ayat yang paling sering dikutip oleh para ulama untuk mendukung *ijmā*‘ adalah surat al-Nisā’ ayat 115 yang berbunyi:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيْرًا.

Barangsiapa yang menentang Rasul setelah kebenaran jelas baginya dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang

57 Ibid.
58 al-Qur’ān, 4 [al-Nisā’]: 59.
59 ‘Awdah, *al-Tashrī*‘, juz 1, 179.
60 al-Qur’ān, 4 [al-Nisā’]: 83. Yang dimaksud *ulū al-amr* dalam ayat di atas adalah ulama.

mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam jahanam. Jahanam itu seburuk-buruk tempat kembali.[61]

Para mufassir berpendapat bahwa jalan orang-orang yang beriman (سبيل المؤمنين) dalam ayat itu berarti kesepakatan dan jalan yang mereka pilih, yakni konsensus mereka. Oleh karena itu, mentaati jalan umat adalah wajib dan mengingkarinya adalah haram. Berpaling dari jalan orang-orang yang beriman dianggap sebagai tidak mentaati Nabi, keduanya adalah dilarang.[62]

Al-Sunnah juga menjadikan pendapat kolektif sebagai kebenaran murni dan terhindar dari kesalahan[63] dan kesesatan. Dalam berbagai riwayat Rasulullah bersabda:

لَا يَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَإٍ.

Umatku tidak akan bersepakat terhadap kesalahan.[64]

إِنَّ أُمَّتِي لَايَجْمَعُ عَلَى ضَلَالَةٍ فَإِذَا رَأَيْتُمْ اخْتِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ.

Sesungguhnya umatku tidak akan menyepakati kesesatan. Jika kalian melihat perbedaan, maka ambillah pendapat mayoritas.[65]

Kata *ḍalālah* (ضلالة) dan *khaṭa'* (خطإ) dalam hadis-hadis di atas dapat bermakna kekafiran dan bid'ah.[66] Rasulullah mungkin memaksudkan bahwa umatku tidak akan jatuh dalam kekafiran. Kata *khaṭa'* tampaknya bersifat umum dan dapat mencakup kekafiran, sedang kata *ḍalālah* tidak, yakni bermakna tindakan salah atau keliru. Jika *ḍalālah* bermakna kekafiran, maka hadis-hadis tersebut gagal memberikan otoritas bagi infallibilitas umat. Jika

---

61 Ibid., 4 [al-Nisā']: 115.
62 Kamali, *Principles*, 176.
63 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 179.
64 Arti *khaṭa'* oleh ulama masih dipertanyakan.
65 Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, juz 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.), 1303.
66 Kamali, *Principles*, 178

ḍalālah bermakna kesalahan, maka hadis-hadis tersebut dapat memberikan otoritas semacam itu.[67]

D. *Qiyās*

Secara etimologis *qiyās* berarti ukuran (*mikyāl*), takaran (*mi'yār*), persesuaian (*al-tanāsub*), kaidah/aturan (*qā'idah*).[68] *Qiyās* merupakan ibarat (ungkapan) dari pengukuran (*al-taqdīr*)[69] atau penyamaan (*al-taswīyah*).[70] Dengan demikian, *qiyās* berarti mengukur atau menyamakan sesuatu dengan benda lain yang sepadan.

Secara terminologis *qiyās* ialah menghubungkan atau menyamakan ketentuan yang tidak ada *naṣṣ* dengan ketentuan lain yang ada *naṣṣ* di dalam hukum *shar'ī* yang di*naṣṣ*kan karena keduanya ada kesamaan kausa hukum.[71] Dari segi teknis, *qiyās* merupakan perluasan nilai *sharī'ah* yang terdapat dalam kasus *aṣl* (asal) kepada kasus baru karena yang disebut terakhir mempunyai kausa yang sama dengan kasus yang pertama. Kasus asal ditentukan oleh *naṣṣ* yang ada dan *qiyās* berusaha memperluas ketentuan tekstual tersebut kepada kasus yang baru. Dengan adanya kesamaan kausa antara kasus asal dan kasus baru, penerapan *qiyās* dapat dijustifikasi.[72]

---

[67] Ibid., 180. Lihat Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1993), 140.

[68] Munawwir, *Kamus*, 1266. Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1997), 1479.

[69] al-Jurjānī, *Kitāb*, 181. Menurut al-Jurjānī, *qiyās* merupakan ungkapan tentang pengambilan sesuatu terhadap sesuatu yang sebanding. Ibid.

[70] Fakhr al-Dīn Muḥammad bin 'Umar bin Ḥusayn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1988), 236. Menurut al-Rāzī, penyamaan itu tidak akan terealisasi kecuali di antara dua hal. Ibid. Dari ungkapan al-Rāzī ini dapat dipahami bahwa hukum itu ada yang affirmasi (*ithbāt*) dan ada yang negasi (*nafy*).

[71] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 182. Yang dimaksud menghubungkan atau menyamakan (*ilḥāq*) adalah menyingkap dan menampakkan hukum, bukan menetapkan dan memunculkan hukum. al-Zuḥaylī, *Uṣūl*, juz 1, 603. Dalam hal ini, hukum yang ditetapkan dengan *qiyās* (*maqīs*) masih terpaku pada ketetapan hukum yang ada (*maqīs 'alayh*), bukan hukum baru.

[72] Kamali, *Principles*, 199.

Untuk merealisasikan konsep *qiyās* sesuai dengan definisi di atas dibutuhkan beberapa unsur:

1. *Al-Aṣl,* yaitu ketentuan yang ada hukumnya dalam *naṣṣ*. Ketentuan itu dinamakan *maqīs 'alayh* (yang dijadikan ukuran), *maḥmūl 'alayh* (yang dijadikan bawaan/pemahaman), dan *mushabbah bih* (yang dijadikan keserupaan).
2. *Al-Far'*, yaitu ketentuan yang tidak ada hukumnya di dalam *naṣṣ*, tetapi ada maksud menyamakannya kepada *aṣl* dalam hukumnya. Ketentuan itu dinamakan *maqīs* (yang diukur), *maḥmūl* (yang dibawa/dipahami), dan *mushabbah* (yang diserupakan).
3. *Ḥukm al-aṣl*, yaitu hukum *shar'ī* yang ada *naṣṣ*nya di dalam *aṣl* dan yang dimaksud adalah pangkal hukum.
4. *Al-'Illah*, yaitu sifat (keadaan) yang dijadikan dasar *ḥukm aṣl* (hukum asal) berdasarkan wujudnya keadaan itu dalam *far'* (cabang) dan cabang itu disamakan dengan *aṣl* dalam hukumnya.[73]

Jika *naṣṣ* telah menunjukkan hukum tentang suatu kejadian dan kausa hukum telah diketahui melalui kausa-kausa hukum yang lain, maka kejadian lain harus disamakan dengan kejadian yang terdapat dalam *naṣṣ* yang kausanya sama.[74] Misalnya, minum-minuman keras adalah kejadian yang hukumnya telah ditetapkan berdasarkan *naṣṣ*, yaitu haram. Allah berfirman:

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ.

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minum khamer, judi, berkorban untuk berhala, dan mengundi nasib dengan panah adalah perbuatan keji termasuk

[73] Khallāf, *'Ilm*, 60.
[74] Ibid., 52.

perbuatan syetan. Oleh karena itu, jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kalian mendapat keberuntungan.[75]

Ayat itu didukung dan diperkuat oleh hadis yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar bahwa Rasulullah pernah bersabda:

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٍ.

Tiap-tiap sesuatu yang memabukkan adalah khamer dan setiap khamer adalah haram.[76]

Hadis di atas menjelaskan bahwa kausa hukum khamer adalah memabukkan. Oleh karena itu, setiap arak atau minum-minuman keras yang terdapat kausa memabukkan disamakan dengan kausa hukum yang terdapat dalam khamer, yaitu diharamkannya meminum khamer. Dengan demikian, minum-minuman keras hukumnya adalah haram.

Sekalipun tidak ada otoritas yang jelas bagi *qiyās* di dalam al-Qur'ān, tetapi beberapa ulama dari empat mazhab Sunni dan *Shī'ah Zaydīyah* telah memvalidasi *qiyās* dan mengutip berbagai ayat al-Qur'ān untuk mendukung pendapat mereka.[77] Mereka itu termasuk mayoritas ulama yang membolehkan *qiyās*. Menurut mereka, *qiyās* adalah *ḥujjah shar'īyah* terhadap hukum-hukum praksis.[78] Mereka merujuk kepada surat al-Nisā' ayat 59. Menurut mereka, perselisihan hanya dapat dirujuk kepada Allah dan Rasul dengan mengikuti tanda-tanda dan indikasi-indikasi yang kita temukan dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah. Satu-satunya cara untuk mencapai hal itu adalah mengidentifikasi alasan *aḥkām* dan menerapkannya kepada persoalan-persoalan yang dipertentangkan,[79] yaitu qiyās.

Para pendukung *qiyās* juga mengutip firman Allah surat

---

75 al-Qur'ān, 3 [Āli 'Imrān]: 90.
76 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, juz 3, 1588.
77 Kamali, *Principles*, 216.
78 Khallāf, *'Ilm*, 54.
79 Kamali, *Principles*, 216. Lihat Khallāf, *'Ilm*, 54.

al-Ḥashr ayat 2, yaitu: فاعتبروا يا أولى الأبصار (Pikirkanlah wahai orang-orang yang mempunyai pandangan). Pemikiran dalam konteks ini memperhatikan kesamaan dan perbedaan antara dua hal yang serupa. Dua ayat lain yang dikutip oleh ulama adalah surat al-Nāzi'āt ayat 26, yaitu إن في ذلك لعبرة لمن يخشى (Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat pelajaran bagi orang yang takut) dan surat Āli 'Imrān ayat 13, yaitu إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار (Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai pandangan).

Selain berargumentasi dengan al-Qur'ān, mereka juga mendasarkan *qiyās* pada al-Sunnah untuk memperkuat kehujjahannya, di antaranya adalah hadis yang berkaitan dengan Mu'ādh bin Jabal ketika dia diutus ke Yaman untuk menjadi Hakim dan Gubernur. Di dalam hadis itu Rasulullah mengakui Mu'ādh untuk berijtihad ketika tidak menemukan *naṣṣ* al-Qur'ān dan al-Sunnah.

Praktik Rasulullah juga menunjukkan adanya *qiyās*. Dalam suatu peristiwa, Rasulullah pernah menggunakan analogi pada kesempatan-kesempatan ketika beliau tidak menerima wahyu tentang suatu persoalan. Dalam suatu riwayat dijelaskan, seorang wanita Khathamīyah bertanya kepada Rasulullah tentang ayahnya yang telah meninggal dunia sebelum melaksanakan ibadah haji, apakah bermanfaat jika dia melaksanakan ibadah haji atas nama ayahnya. Rasulullah menjawab, seandainya ayahnya mempunyai utang yang harus dibayar dan engkau membayar atas nama dia, maka apakah hal itu menguntungkan baginya? Dia menjawab, ya. Rasulullah bersabda, utang kepada Allah lebih berhak dibayar lebih dahulu.[80]

Tentang pemberlakuan *qiyās* pada masalah hukum pidana *ta'zīr*, secara umum diperkenankan. *Jarīmah ta'zīr* hukumannya diserahkan kepada *ulī al-amr* (penguasa, hakim, pemerintah) yang

[80] Ibid., 218.

secara otomatis menggunakan *ra'y*.[81]

Fuqahā' berbeda pendapat tentang pemberlakuan *qiyās* pada masalah *ḥudūd* dan *kaffārāt*. Yang sepakat berargumentasi dengan dua alasan. *Pertama*, hadis yang berkaitan dengan Mu'ādh bin Jabal ketika akan diutus Rasulullah merupakan ungkapan umum, tanpa ada rincian. Keumuman hadis ini menunjukkan kebolehan *qiyās* dalam masalah pidana. Dalam hal ini, kata-kata Mu'ādh tentang "ijtihad" dibenarkan oleh Rasulullah. Kata "ijtihad" adalah umum dan macamnya tidak ditentukan. Jika dikaitkan dengan *qiyās, qiyās* adalah salah satu cara ijtihad yang tidak ditentukan untuk salah satu lapangan hukum tertentu. Oleh karena itu, pemakaian *qiyās* dalam *jarīmah* dan sanksi dapat dibenarkan.[82] *Kedua*, ketika sahabat bermusyawarah tentang *ḥadd khamer*, 'Alī berpendapat bahwa orang yang minum, dia akan mabuk. Jika dia mabuk, dia akan mengigau. Jika dia mengigau, dia akan memfitnah (menuduh zina). Oleh karena itu, hukumlah orang yang memfitnah. 'Alī dalam hal ini menganalogkan orang yang minum khamer dengan orang yang memfitnah dan tak satupun sahabat yang mengingkarinya sehingga menjadi *ijmā'*.[83]

Fuqahā' yang tidak sependapat berargumentasi dengan alasan. *Pertama*, *ḥudūd* dan *kaffārāt* termasuk ketentuan yang telah ditentukan dan ketetapan tersebut tidak diketahui alasannya. Hal ini berbeda dengan *qiyās* yang dasarnya adalah logika dengan menggunakan kausa hukum asal. Oleh karena itu, ketentuan itu tidak boleh berdasarkan logika.[84] Kedua, *qiyās* didasarkan pada *'illah* yang sifatnya spekulatif, bisa benar dan bisa salah. Spekulasi termasuk syubhat yang tidak boleh diterapkan dalam masalah *ḥudūd* dan *kaffārāt*.

---

[81] Muḥammad Abū Zahrah, *al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmi* (Kairo: Maktabat al-Angelo al-Miṣrīyah, t.t.), 227.

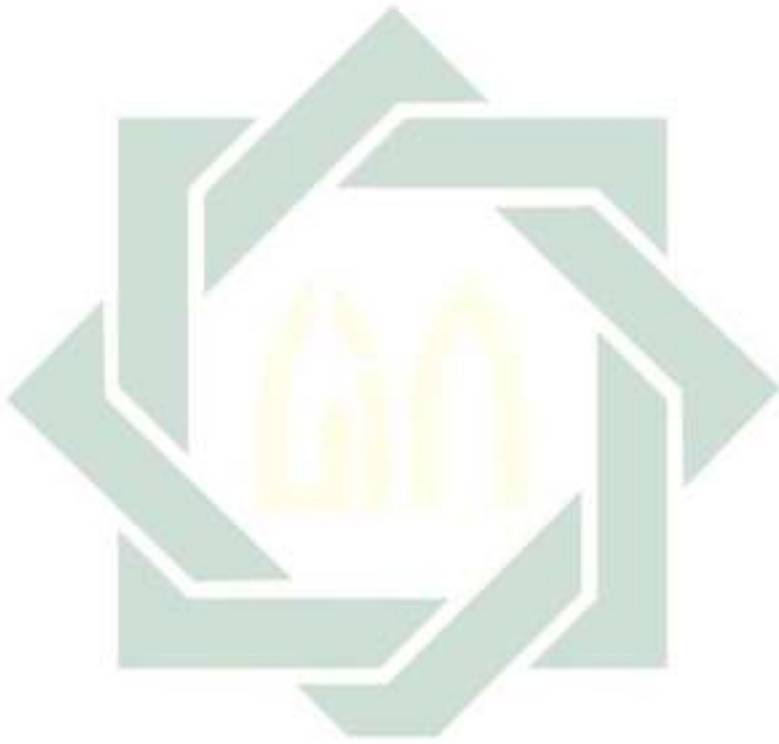
[82] Ahmad Hanafi, *Asas-asas Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), 34.

[83] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 183-184.

[84] Ibid., 184.

Menurut ‘Awdah, pendapat yang tidak membolehkan *qiyās* dalam masalah pidana lebih kuat. Menurutnya, *qiyās* dalam masalah pidana bukan termasuk sumber hukum, tetapi sebagai sumber penafsir yang membantu berbagai aktivitas yang dimasukkan dalam *naṣṣ*. Jika *naṣṣ* mengharamkan sesuatu secara jelas dengan memberikan *‘illah*, maka berbagai ketentuan yang sepadan dimasukkan dalam *‘illah taḥrīm*.[85] Misalnya, tindak pidana *liwāṭ* dapat disamakan dengan zina. Meskipun *qiyās* sebagai penafsir, secara umum dia menetapkan bahwa *qiyās* sebagai sumber hukum pidana Islam. Untuk itu, seringkali dia menetapkan hukum berdasarkan *qiyās* jika tidak terdapat *naṣṣ* secara jelas.

---

[85] Ibid.

ASAS-ASAS HUKUM PIDANA ISLAM

A. Asas Legalitas

Kata "asas" berasal dari bahasa Arab asas yang berarti dasar atau prinsip, sedangkan kata "legalitas" berasal dari bahasa Latin, yaitu *lex* (kata benda) yang berarti undang-undang, atau dari kata *legalis* yang berarti sah atau sesuai dengan ketentuan undang-undang. Dengan demikian, arti legalitas adalah keabsahan sesuatu menurut undang-undang.[1]

Asas hukum pidana Islam merujuk pada kaidah *uṣūl fiqh*. Di antara kaidah yang dituangkan adalah لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود النص (tidak ada hukum bagi perbuatan orang-orang *mukallaf* kecuali ada *naṣṣ*).[2] Dengan perkataan lain, perbuatan seseorang yang cakap tidak dilarang selama belum ada *naṣṣ* (ketentuan) yang melarangnya. Dia mempunyai kebebasan untuk melakukan perbuatan itu atau meninggalkannya, sehingga ada *naṣṣ* yang melarangnya.[3]

Selain kaidah di atas terdapat kaidah lain, yaitu

---

1 Subekti Tjitrosudibyo, *Kamus Hukum* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1969), 63.

2 'Abd al-Qādir "Awdah, *al-Tashrī' al-Jinā'ī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ'ī*, juz 1 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1992), 115.

3 Ahmad Hanafi, *Asas-asas Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), 58.

الأصل فى الأشياء والأفعال الإباحة (asal dalam segala sesuatu dan perbuatan adalah boleh).[4] Artinya, melakukan atau meninggalkan perbuatan pada dasarnya adalah boleh jika tidak ada *naṣṣ* yang melarangnya. Dengan demikian, selama belum ada *naṣṣ* yang melarangnya maka tidak ada tuntutan terhadap semua perbuatan dan sikap tidak berbuat tersebut.

Dua kaidah di atas dituangkan dalam satu pengertian bahwa perbuatan itu tidak boleh dianggap tindak pidana kecuali berdasarkan *naṣṣ* yang jelas mengharamkan melakukan atau meninggalkan. Jika tidak ada *naṣṣ* yang mengharamkan, maka tidak ada pertanggungjawaban dan sanksi bagi orang yang berbuat atau yang tidak berbuat.[5]

Dari dua kaidah di atas, muncul kaidah *uṣūl* yang ketiga, yaitu:

لَا يُكَلَّفُ شَرْعًا إِلَّا مَنْ كَانَ قَادِرًا عَلَى فَهْمِ دَلِيْلِ التَّكْلِيْفِ أَهْلًا لِمَا كُلِّفَ بِهِ وَلَا يُكَلَّفُ شَرْعًا إِلَّا بِفِعْلٍ مُمْكِنٍ مَقْدُوْرٍ لِلْمُكَلَّفِ مَعْلُوْمٍ لَهُ عِلْمًا يَحْمِلُهُ عَلَى امْتِثَالِهِ.

> *Menurut shara‘, orang yang diberi beban hanya orang yang mempunyai kesanggupan untuk memahami dalil pembebanan terhadap apa yang dibebankan. Menurut shara‘, pekerjaan yang dibebankan hanya pekerjaan yang mungkin dilaksanakan, disanggupi, dan diketahui sehingga dia terdorong untuk melakukannya.*[6]

Kaidah tersebut memberi pengertian bahwa seorang *mukallaf* harus mampu memahami *naṣṣ-naṣṣ shara‘* yang berisi hukum

---

4 Kaidah yang sama adalah الأصل فى الأشياء الإباحة حتى يقوم الدليل على التحريم (Hukum asal sesuatu adalah boleh sampai datang petunjuk yang melarangnya). Jalāl al-Dīn bin ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā’ir fī al-Furū‘* (Semarang: Thoha Putra, t.t), 43.

5 ‘Awdah, *al-Tashrī‘*, juz 1, 116.

6 Ibid.

taklīfī.[7] Dalam konteks ini, orang yang tidak mengetahui adanya perintah atau larangan, dia tidak akan melakukan perbuatan sesuai dengan perintah atau larangan tersebut. Dalam undang-undang sendiri, faktor-faktor yang mendorong seseorang berbuat pasti ada. Oleh karena itu, dia mengatahui bahwa dia akan dikenai hukuman jika tidak berbuat. Jika ketetapan tidak ada, seseorang tidak mungkin diklasifikasikan dalam pengertian di atas. Artinya, seseorang yang berbuat tidak bisa dikatakan melanggar kecuali ada ketentuan (*naṣṣ*). Dalam kaidah lain disebutkan:

لَا يُمْكِنُ اعْتِبَارُ فِعْلٍ أَوْ تَرْكٍ جَرِيْمَةٍ إِلَّا بِنَصٍّ صَرِيْحٍ يُحَرِّمُ الْفِعْلَ أَوِ التَّرْكَ فَإِنْ لَمْ يَرِدْ نَصٌّ يُحَرِّمُ الْفِعْلَ أَوِ التَّرْكَ فَلَا مَسْئُوْلِيَّةَ وَلَا عِقَابَ عَلَى فَاعِلٍ أَوْ تَارِكٍ.

> *Suatu perbuatan atau sikap tidak berbuat tidak dapat dipandang sebagai tindak pidana sebelum adanya naṣṣ yang tegas melarang perbuatan atau sikap tidak berbuat. Apabila tidak ada ketentuan naṣṣ yang mengharamkan suatu perbuatan atau sikap tidak berbuat maka seseorang tidak bisa dimintai pertanggungjawaban dan orang yang berbuat dan yang tidak berbuat tidak dipidana.*[8]

Berangkat dari kaidah di atas, asas hukum pidana Islam adalah asas legalitas. Rumusannya adalah لا جريمة ولا عقوبة بلا نص في الشريعة الإسلامية (tidak ada tindak pidana dan hukuman tanpa ada *naṣṣ* dalam *sharī'ah* Islam). Menurutnya, konsep ini tidak bisa disandarkan pada rasio dan logika serta *naṣṣ sharī'ah* secara umum yang menganjurkan berbuat adil dan baik, mengharamkan penganiayaan dan kesewenang-wenangan. Hal ini harus disandarkan pada *naṣṣ sharī'ah* secara spesifik dan jelas dalam pengertiannya.[9] Allah berfirman:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُوْلًا.

---

7 Ibid., 117.

8 al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 52.

9 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 117.

Kami tidak akan menyiksa suatu kaum sehingga Kami mengutus seorang rasul.[10]

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُوْلًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُوْنَ.

Tuhanmu tidak akan membinasakan kota-kota sebelum Dia mengutus di ibukota itu seorang rasul yang membacakan ayat-ayat Kami; dan tidak pernah (pula) Kami membinasakan kota-kota kecuali penduduknya dalam keadaan melakukan kezaliman.[11]

وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرِيْنَ.

Dan Kami tidak membinasakan suatu negeri melainkan sesudah ada baginya orang-orang yang memberi peringatan.[12]

رُسُلًا مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا.

(Mereka Kami utus) selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[13]

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيرٌ.

Sesungguhnya Kami mengutusmu dengan membawa kebenaran sebagai pembawa berita gembira dan sebagai

---

[10] al-Qur'ān, al-Isrā' [17]: 15.

[11] Ibid., al-Qaṣaṣ [28]: 59. Untuk ayat-ayat yang lain, lihat al-Qur'ān, al-Nisā' [4]: 16, al-An'ām [6]: 19, dan al-Anfāl [8]: 38.

[12] Ibid., al-Shu'arā' [26]: 208.

[13] Ibid., al-Nisā' [4]: 165.

pemberi peringatan. Tidak ada suatu umatpun melainkan telah ada padanya seorang pemberi peringatan.[14]

Naṣṣ di atas secara riil menjelaskan bahwa pidana dan hukuman itu tidak ada kecuali sebelumnya ada penjelasan dan peringatan. Oleh karena itu, siksaan tidak akan ditimpakan oleh Allah kepada manusia tanpa ada penjelasan dan peringatan sebelumnya dari para rasul. Hal ini terlihat dari kisah-kisah para nabi dan rasul sebelum Muhammad, misalnya kisah kaum 'Ād. Thamūd, Madyan, Qārūn, dan Fir'awn. Selain itu, Allah tidak akan memberikan beban kepada mereka kecuali berdasarkan kemampuannya.

Penerapan asas legalitas tersebut ditunjukkan oleh Rasulullah. Beliau memberikan hukuman sesuai *naṣṣ-naṣṣ* yang telah sampai kepadanya, misalnya hukuman jilid yang diberikan kepada pelaku minum khamer. Sebelum adanya *naṣṣ* yang menunjukkan keharaman khamer dan hukuman bagi para pelanggarnya, para peminum khamer tidak diberikan hukuman. Contoh yang lain adalah hukuman bagi pelaku zina. Sebelum adanya *naṣṣ* yang menjelaskan hukuman dera bagi pelaku zina bukan *muḥṣan* dan rajam bagi pelaku zina *muḥṣan*, hukuman bagi mereka ditahan di rumah sampai meninggal sesuai *naṣṣ* yang berlaku pada saat itu.

Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'ān dan kaidah-kaidah di atas, seseorang atau perbuatan dikategorikan sebagai perbuatan pidana jika dua syarat terpenuhi:

1. Syarat yang berkaitan dengan sifat *mukallaf*, yaitu:
   a. Sanggup memahami *naṣṣ shara'* yang berisi *taklīf* baik yang berbentuk tuntutan maupun larangan. Dengan demikian, orang gila tidak termasuk kategori *mukallaf*.
   b. Pantas dimintai pertanggungjawaban pidana dan dapat dijatuhi hukuman. Oleh karena itu, orang yang dipaksa atau berbuat karena membela diri tidak termasuk dalam kategori orang yang dapat dimintai pertanggungjawaban.

---

[14] Ibid., *Fāṭir* [35]: 24.

2. Syarat yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf*. Dalam hal ini ada unsur yang harus dipenuhi, yaitu:
   a. Perbuatan ini sanggup untuk dikerjakan atau ditinggalkan.
   b. Perbuatan itu dapat diketahui dengan sempurna oleh orang yang berakal dan *mukallaf*, artinya beban yang berisi larangan atau perintah itu sudah disiarkan dan jelas ada ancaman hukuman bagi orang yang melanggar aturan tersebut.[15]

Berpijak dari ketentuan di atas, maka ketentuan hukum pidana *ḥudūd* dan *qiṣāṣ-diyah* telah ditetapkan oleh *sharī'ah*. Asas legalitas diterapkan oleh *shara'* pada semua *jarīmah* dengan cara yang berbeda, baik pada *jarīmah ḥudūd, qiṣāṣ-diyah*, maupun *ta'zīr*. Dalam *jarīmah ḥudūd* dan *qiṣāṣ-diyah* yang hukumannya telah ditentukan oleh *shara', naṣṣ-naṣṣ* tentang hukuman tersebut secara tegas dan jelas dinyatakan dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah. Dalam *jarīmah ta'zīr* penerapan asas legalitas berbeda dengan *jarimah ḥudūd* dan *qiṣāṣ-diyah*, karena dalam *jarimah ta'zīr* syariat Islam tidak menentukan secara tegas dan terperinci. *Jarīmah ta'zīr* sebagian sudah ditentukan oleh *shara'* tetapi hukumannya belum ada dan ada pula sebagian yang belum ditentukan oleh *shara'* dan diserahkan kepada pemerintah untuk menetapkannya.

Secara garis besar *jarīmah ta'zīr* sudah ditentukan oleh *shara'* karena hukumannya bersifat mendidik terhadap perbuatan maksiat yang hukumannya belum ditentukan oleh *shara'*. Dengan demikian, setiap perbuatan maksiat adalah perbuatan yang bertentangan dengan hukum *shara'* dan merupakan *jarīmah* yang harus dikenakan hukuman.

Landasan tersebut merupakan wujud dinamisasi hukum pidana Islam dalam menjawab bentuk-bentuk kejahatan baru yang belum ada aturannya sehingga setiap bentuk kejahatan baru yang dianggap telah merusak ketenangan dan ketertiban umum dapat

---

[15] Hanafi, *Asas*, 59-60. Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004), 22-23.

dituntut dan dihukum. Berpegang pada asas legalitas secara kaku menyebabkan kurangnya perlindungan terhadap kepentingan masyarakat. Banyak kejahatan baru yang tidak diatur dalam undang-undang tidak dapat dipidana padahal telah mengganggu ketertiban masyarakat.[16]

Asas legalitas biasanya tercermin dari ungkapan dalam bahasa Latin: *Nullum delictum nulla poena sine praevia lege poenali* (tiada delik dan tiada hukuman sebelum ada ketentuan terlebih dahulu).[17] Asas ini merupakan suatu jaminan dasar bagi kebebasan individu dengan memberi batas aktivitas yang dilarang secara tepat dan jelas. Asas ini melindungi dari penyalahgunaan kekuasaan atau kesewenang-wenangan hakim, menjamin kesamaan individu dengan informasi yang boleh dan yang dilarang. Setiap orang harus diberi peringatan sebelumnya tentang perbuatan-perbuatan illegal dan hukumannya. Berdasarkan asas ini, tiada suatu pelanggaran boleh dianggap melanggar hukum oleh hakim jika belum dinyatakan secara jelas oleh suatu hukum pidana dan selama perbuatan itu belum dilakukan. Hakim dapat menjatuhkan pidana hanya terhadap orang yang melakukan perbuatan setelah dinyatakan sebelumnya sebagai tindak pidana.[18]

Di Barat asas legalitas baru dikenal pada abad ke-18. Orang yang memiliki peranan penting dalam memperkenalkan asas ini di Barat adalah Cecaria Beccaria. Ia menulis buku *Dei Delittie e Della Pene* (*On Crimes and Punishment)* yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1964 di Tuscany. Dalam karyanya tersebut ia menyatakan bahwa agar hukuman yang sama itu

---

16 Jaih Mubarok dan Enceng Arif Faizal, *Kaidah Fiqh Jinayah: Asas-asas Hukum Pidana Islam* (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004), 49.

17 Menurut Moeljatno, secara historis istilah tersebut digagas oleh Anselm van Feuerbach, sarjana hukum pidana Jerman dalam bukunya *Lehrbuch des Peinlichen Recht* dan penerapannya di Indonesia dapat dilihat pasal 1 ayat (1) Kitab Undang-undang Hukum Pidana. Moeljatno, *Asas-asas Hukum Pidana* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), 23.

18 Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda* (Jakarta: Gema Insani Oress, 2003), 10-11.

tidak diterapkan kepada setiap keadaan baik yang dilakukan oleh seorang maupun beberapa orang, melainkan diterapkan secara tepat, sesuai kebutuhan dan proporsional, maka hukuman tersebut harus didasarkan pada kepentingan publik (umum) dan ditetapkan melalui aturan (undang-undang).[19]

Menurut Andi Hamzah, negara Barat yang pertama kali mencantumkan asas legalitas dalam KUHP-nya adalah Austria. Austria mencantumkan asas tersebut dalam KUHP-nya pada tahun 1787. Sedangkan negara yang pertama kali mencantumkannya dalam konstitusi adalah Amerika Serikat. Amerika Serikat mencantumkan asas tersebut dalam konstitusinya pada tahun 1783.[20]

'Awdah menyebutkan bahwa negara yang pertama kali menerapkan asas legalitas adalah Perancis yang ditandai dengan tercantumnya asas tersebut dalam perundang-undangannya pada tahun 1789 sebagai akibat dari terjadinya revolusi Perancis. Sebelumnya, hakim-hakim memiliki kekuasaan yang luas dan mutlak dalam memutuskan perkara sehingga banyak melukai perasaan masyarakat dan tidak sesuai dengan nilai keadilan. Kesewenang-wenangan hakim ini menjadi salah satu faktor dari pencetus evolusi Perancis itu sendiri. Dengan adanya asas legalitas, hakim menjadi terikat dengan undang-undang sehingga tidak bisa sewenang-wenang memberikan hukuman. Dari Perancis, asas ini kemudian menyebar ke negara-negara lainnya.[21]

Di Indonesia asas legalitas tertuang dalam KUHP pasal (1) ayat 1 yang berbunyi: Tiada suatu perbuatan dapat dipidana melainkan atas kekuatan ketentuan pidana dalam perundang-undangan yang telah ada sebelum perbuatan itu terjadi.[22]

Terlepas dari perbedaan mana yang pertama kali mene-

---

[19] Topo Santoso, *Menggagas Hukum Pidana Islam: Penerapan Syariat Islam dalam Konteks Modernitas* (Bandung: Asy-Syamli, 2001), 113-114.

[20] Andi Hamzah, *Asas-asas Hukum Pidana* (Jakarta: Rineka Cipta, 1991), 28-29.

[21] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 118.

rapkan asas legalitas, Islam telah menerapkannya sejak empat belas abad lalu sejak Rasulullah diutus. Hal ini dapat dilihat dari ayat-ayat di atas dan penerapan asas legalitas yang dilakukan oleh Rasulullah.

B. Asas Praduga Tak Bersalah

Konsekuensi yang tidak dapat dihindarkan dari asas legalitas adalah asas praduga tidak bersalah (*principle of lawfullness/ presumption of innocence*). Menurut asas ini, semua perbuatan dianggap boleh kecuali dinyatakan sebaliknya oleh *naṣṣ* hukum. Selanjutnya, setiap orang dianggap tidak bersalah untuk suatu perbuatan jahat kecuali dibuktikan kesalahannya pada sebuah kejahatan tanpa ada keraguan. Jika suatu keraguan yang beralasan muncul, seorang dituduh harus dibebaskan. Konsep ini telah diletakkan dalam hukum pidana Islam jauh sebelum dikenal dalam hukum-hukum pidana positif. Dalam sebuah hadis Rasulullah bersabda:

اِدْرَؤُا الْحُدُوْدَ عَنِ الْمُسْلِمِيْنَ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنْ وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُ فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوْبَةِ.

Hindarilah ḥadd dari umat Islam semampu kalian. Jika kalian mendapat kelonggaran bagi orang Islam, berilah jalan keluarnya. Imam jika salah dalam memberikan maaf itu lebih baik daripada salah dalam memberikan sanksi.[23]

Berdasarkan hadis di atas, ulama menyusun kaidah الحدود تسقط بالشبهات (*ḥudūd* gugur karena syubhat).[24] Menurut Ibn Surayh, keraguan (syubhat) adalah sesuatu yang tidak

---

[22] M. Boediarto dan K. Wantjik Saleh, *Kitab Undang-undang Hukum Pidana* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982), 9.

[23] Abū Bakr Aḥmad bin Ḥusayn bin 'Alī al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, juz 8 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1994), 413.

diketahui dengan pasti kehalalannya atau keharamannya. Sebelum ada petunjuk yang pasti, langkah yang paling baik adalah *al-tawaqquf* (berdiam diri).[25] Ibn Nujaym menjelaskan bahwa syubhat adalah sesuatu yang membuat samar sesuatu yang tetap sehingga menjadi tidak ada kepastian.[26]

Asas praduga tidak bersalah ini berkaitan erat dengan batalnya hukum karena karaguan (*doubt*). Putusan untuk menjatuhkan hukum harus dilakukan dengan keyakinan, tanpa adanya keraguan, misalnya suatu kecurigaan mengenai kepemilikan dalam pencurian harta bersama. Jika seseorang mencuri sesuatu yang dia miliki bersama orang lain, hukuman *ḥadd* bagi pencurian menjadi tidak valid, karena dalam kasus ini harta itu tidak secara khusus dimiliki orang lain, tetapi melibatkan persangkaan adanya kepemilikan juga dari pelaku perbuatan itu. Contoh lain adalah pencurian harta milik seseorang oleh ayahnya sendiri. Di sini persangkaan tentang hak ayah terhadap hak milik anaknya muncul.

Dalam kejahatan-kejahatan *ḥudūd*, keraguan membawa pembebasan si terdakwa dan pembatalan hukuman *ḥadd*. Akan tetapi, ketika membatalkan hukuman *ḥadd* ini, hakim masih memiliki otoritas untuk menjatuhkan hukuman *ta'zīr* kepada terdakwa jika diperlukan. Para sarjana sepakat pada penerapan prinsip di atas untuk kejahatan-kejahatan *ḥudūd*, namun mereka berbeda pada penerapannya untuk kejahatan-kejahatan *ta'zīr*. Pandangan mayoritas adalah bahwa aplikasi prinsip ini tidak meliputi kejahatan-kejahatan *ta'zīr*. Akan tetapi, sebagian sarjana memegang pendapat bahwa jenis kejahatan terakhir tadi semestinya tidak dikecualikan, atas dasar bahwa tidak sesuatu

[24] al-Suyūṭī, *al-Ashbāh*, 84. Ibn Nujaym memberi rumusan الحدود تدرأ بالشبهات (*ḥudūd* dapat digugurkan karena syubhat). Zayn al-'Ābidīn bin Ibrāhim bin Nujaym, *al-Ashbāh wa Naẓā'ir 'alā Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nu'mān* (al-Qāhirah: Mu'assasat al-Risālah, 1968), 127.

[25] 'Abd Allāh bin Sulaymān al-Jurhazī al-Shāfi'ī, *al-Mawāhib al-Sanīyah: Hāmish al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir fī al-Furū' li Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī* (Semarang: Thoha Putra, t.t.), 188.

[26] Ibn Nujaym, *al-Ashbāh*, 127.

pun dalam jiwa dari syariat menghalangi keberlakuannya. Menurut mereka, ketentuan ini dibuat dengan tujuan untuk menjamin keadilan dan melindungi kepentingan terdakwa, baik dakwaan itu untuk kejahatan *ḥadd, qiṣāṣ*, atau *ta'zīr*.

C. Asas Tidak Berlaku Surut

Naṣṣ-naṣṣ pidana dalam syariat Islam dinyatakan berlaku setelah dikeluarkan dan diketahui oleh orang banyak; tidak berlaku terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi sebelum dikeluarkannya dan diketahuinya *naṣṣ-naṣṣ* tersebut. Kelanjutan yang logis dari konsepsi ini adalah bahwa *naṣṣ-naṣṣ* pidana tidak mempunyai kekuatan berlaku surut dan perbuatan *jarīmah* dikenai hukuman menurut aturan pidana yang berlaku pada terjadinya *jarīmah* itu. Dalam kaidah disebutkan: لا رجعية فى التشريع الجنائي (aturan pidana tidak berlaku surut).

Kaidah tersebut mengandung arti bahwa setiap aturan pidana yang dibuat terkemudian tidak dapat menjerat perbuatan pidana yang dilakukan sebelum aturan itu dibuat. Misalnya, menikahi bekas istri ayah yang telah disetubuhi (al-Nisā' [4] ayat 22), memakan riba (al-Nisā' [4] ayat 275), menikahi dua orang perempuan bersaudara dalam waktu bersamaan (al-Nisā' [4] ayat 23), dan berburu di waktu sedang melaksanakan ihram adalah perbuatan yang dibolehkan sebelum ada larangan (al-Baqarah [2] ayat 95). Perbuatan tersebut sebelum datang ayat yang melarangnya (mengharamkan) tidak dapat dikenai sanksi, melainkan dimaafkan. Oleh karena itu, aturan yang datang terkemudian tidak dapat menjerat perbuatan-perbuatan yang dikategorikan sebagai perbuatan *jarīmah* oleh aturan tersebut, yang dilakukan sebelum datang aturan tersebut.

Contoh yang lain, sebelum datang aturan tentang pembatasan jumlah perempuan yang boleh dinikahi oleh seorang laki-laki dalam waktu bersamaan (al-Nisā' [4] ayat 3), laki-laki dibolehkan berpoligami tanpa batas. Setelah datang ayat terse-

but, laki-laki hanya dibolehkan berpoligami maksimal empat istri. Perbuatan poligami lebih dari empat menjadi haram, tetapi ayat tersebut tidak dapat menjerat (menghukum) perbuatan poligami yang lebih dari empat orang yang dilakukan sebelum datang ayat tersebut. Demikian juga tentang mabuk dan judi, perbuatan tersebut yang dilakukan sebelum datang ayat yang mengharamkan tidak dikenai sanksi, tetapi dimaafkan.

Meskipun demikian, penerapan asas tidak berlaku surut tersebut terdapat pengecualian. *Pertama*, hukum pidana Islam boleh berlaku surut pada *jarīmah-jarīmah* yang sangat berbahaya yang berkaitan dengan keamanan dan ketertiban umum (إن التشريع الجنائي يجوز أن يكون له أثر رجعي فى حالة الجرائم الخطيرة التى تمس الأمن العام أو النظام العام).[27] Hal ini didasarkan pada perbuatan Rasulullah yang telah menghukum suatu kaum dengan *naṣṣ* yang datang terkemudian. Allah berfirman:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَسْعَوْنَ فِى الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِى الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ.

Sesungguhnya pembalasan bagi orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hendaknya mereka dibunuh, disalib, dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka mendapat siksaan yang berat.[28]

Ayat tersebut menjadi landasan bagi Rasulullah untuk menghukum suatu kaum dari 'Uraynah yang melakukan perampokan dan pembunuhan terhadap sahabat Rasulullah, meskipun

---

[27] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz, 1, 261.
[28] al-Qur'ān, al-Mā'idah [5]: 33.

perbuatan tersebut dilakukan sebelum turun ayat di atas. Hal ini menunjukkan bahwa ayat tersebut dapat menjerat perbuatan yang dilakukan sebelum aturan tersebut ada. Dalam suatu riwayat diceritakan:

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ نَاسًا مِنْ عُرَيْنَةَ اجْتَوَوْا الْمَدِيْنَةَ فَرَخَّصَ لَهُمْ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَأْتُوْا إِبِلَ الصَّدَقَةِ فَيَشْرَبُوْا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَقَتَلُوْا الرَّاعِيَ وَاسْتَقَوْا الذُّوْدَ فَأَرْسَلَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ بِالْحَرَّةِ.

Dari Anas ra ia berkata: Telah datang suatu kaum dari ‘Uraynah ke Madinah dalam keadaan sakit. Lalu Rasulullah saw memberikan onta kepada mereka untuk dijadikan obat. Mereka meminum susu dan air kencing onta tersebut. Mereka kemudian membunuh pengembala dan membawa lari onta. Rasulullah saw mengutus sahabat untuk menangkap mereka. Setelah ditangkap, Rasulullah memotong tangan dan kaki mereka dan membutakan matanya serta meninggalkannya di Ḥarrah.[29]

Dasar lainnya adalah Rasulullah pernah menghukum orang-orang yang telah menuduh zina kepada ‘Āishah dengan dasar al-Qur’ān surat al-Nūr [24] ayat 4 yang turun setelah perbuatan menuduh zina itu dilakukan. Perbuatan Rasulullah tersebut didasarkan atas akibat yang ditimbulkan dan membahayakan stabilitas keamanan negara pada saat itu. Hal ini terlihat dari terjadinya kerenggangan hubungan antara suku ‘Aws dan Khazraj, bahkan nyaris terjadi pertumpahan darah.

Kedua, hukum pidana Islam wajib berlaku surut apabila aturan pidana yang terkemudian menguntungkan pelaku *jarīmah*

---

[29] Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘il bin Ibrāhīm bin Mughīrah bin Bardazbah al-Bukhārī, *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī,* juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 546.

(إن التشريع الجنائي يجب أن يكون له أثر رجعي كلما كان ذلك في مصلحة الجاني).[30] Hal ini didasarkan pada perbuatan Rasulullah yang pernah menghukum orang yang telah menzihar istrinya dengan *naṣṣ* yang datang kemudian karena *naṣṣ* tersebut lebih menguntungkan. Allah berfirman:

قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِى تُجَادِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِى إِلَى اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ بَصِيْرٌ. الَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَاءِكُمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُكُمْ إِنْ أُمَّهَاتُكُمْ إِلَّا اللَّائِى وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا وَإِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ. وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَاءِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهِ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ. فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَلِلْكَافِرِيْنَ عَذَابٌ عَلِيْمٌ.

Sesungguhnya Allah telah mendengar perkataan perempuan yang mengajukan gugatan kepadamu tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah. Allah mendengar tanya jawab antara kalian berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. Orang-orang yang menzihar istrinya di antara kalian, (menganggap istrinya sebagai ibunya, padahal) tiadalah istri mereka itu ibu mereka. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah perempuan yang melahirkan mereka. Sesungguhnya mereka benar-benar mengucapkan suatu perkataan yang mungkar dan dusta. Sesungghnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun. Orang-

---

30 ‘Awdah, *al-Tashrī‘*, juz 1, 262.

orang yang menzihar istri mereka, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur. Demikianlah yang diajarkan kepada kalian, dan Allah Maha Mengetahui apa yang kalian kerjakan. Barangsiapa yang tidak mendapatkan (budak), maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur. Barangsiapa yang tidak mampu (wajib atasnya) memberi makan enam puluh orang miskin. Demikianlah supaya kalian beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Itulah hukum-hukum Allah, dan bagi orang-orang kafir ada siksaan yang sangat pedih.[31]

Ayat di atas turun berkenaan dengan kasus 'Aws bin Ṣāmit yang menzihar istrinya, Khawlah bint Tha'labah. Sebelum ayat ini turun, hukuman bagi mereka yang menzihar istrinya adalah memutuskan ikatan pernikahan untuk selama-lamanya. Dengan ayat ini, hukuman menjadi lebih ringan, yaitu membayar *kaffārah*. Perbuatan Rasulullah tersebut menunjukkan bahwa aturan pidana dapat berlaku surut jika aturan tersebut lebih menguntungkan pelaku. Pada dasarnya hukum dibuat untuk mewujudkan kemaslahatan. Oleh karena itu, aturan yang paling menguntungkan bagi pelaku *jarīmah* lebih diutamakan walaupun aturan itu dibuat setelah perbuatan *jarīmah* tersebut dilakukan.

Menurut Hanafi,[32] untuk memakai *naṣṣ-naṣṣ* yang menguntungkan bagi tersangka, beberapa akibat logis akan muncul:

1. Jika *naṣṣ* baru dikeluarkan sebelum ada keputusan bagi suatu *jarīmah*, sedang *naṣṣ* tersebut lebih menguntungkan bagi tersangka, maka ia harus diadili berdasarkan *naṣṣ* baru, meskipun *jarīmah* yang dibuatnya terjadi pada masa berlakunya *naṣṣ* yang lama;

---

31 al-Qur'ān, al-Mujādalah [58]: 1-4.

32 Hanafi, *Asas*, 88-89.

2. Jika *naṣṣ* baru dikeluarkan sesudah ada keputusan, sedang *naṣṣ* tersebut lebih menguntungkan bagi si terhukum, maka hukuman yang telah dijatuhkan harus dijalankan dengan disesuaikan kepada hukuman menurut *naṣṣ* baru;
3. Jika *naṣṣ* baru dikeluarkan sesudah ada keputusan, sedang *naṣṣ* tersebut tidak lagi memandang *jarīmah* dan tidak menjatuhi hukuman atas perbuatan yang telah terjadi, maka keputusan yang telah dijatuhkan berdasarkan *naṣṣ* lama tidak boleh dilaksanakan. Jika sudah dilaksanakan, maka harus dihentikan;
4. Jika *naṣṣ* baru mencantumkan hukuman yang lebih berat, maka *naṣṣ* tidak berlaku bagi pelaku, karena *naṣṣ* baru tersebut bukan memajukan *naṣṣ* yang menguntungkan yang pada dasarnya semua *jarīmah* yang diadili berdasarkan *naṣṣ* yang berlaku pada waktu terjadinya.

PERCOBAAN MELAKUKAN *JARĪMAH*

A. Pengertian Percobaan Melakukan *Jarīmah*

Secara etimologis percobaan atau permulaan dalam bahasa Arab adalah *al-shurū‘*. Dalam hukum pidana, istilah ini disebut *jarīmat al-shurū‘* (delik percobaan).[1] Jika dikaitkan dengan pidana seperti pencurian dan perzinaan, ungkapan ini disebut delik percobaan pencurian atau perzinaan.

Secara terminologis percobaan melakukan tindak pidana (*jarīmah*) (delik percobaan) ialah memulai melakukan suatu perbuatan dengan maksud melakukan tindak pidana, tetapi perbuatan tersebut tidak selesai atau berhenti karena ada sebab yang tidak ada kaitannya dengan kehendak pelaku.[2] Definisi yang lain mengungkapkan bahwa percobaan ialah tidak selesainya perbuatan pidana karena adanya faktor eksternal, namun si pelaku mempunyai niat dan memiliki permulaan perbuatan pidana.[3]

---

1 Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka CV Progresif, 1996), 762. Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Ali Maksum, 1996), 1131,

2 Muḥammad Abū Zahrah, *al-Jarīmah wa al-‘Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabat al-Angelo al-Miṣrīyah, t.t.), 381.

3 Lihat Jaih Mubarak dan Enceng Arif Faizal, *Kaidah-kaidah Fiqh Jinayah: Asas-asas Hukum Pidana Islam* (Bandung: Bani Quraisy, 2004), 177.

B. Pendapat Fuqahā' tentang Percobaan Melakukan *Jarīmah*

Di kalangan *fuqahā'* klasik, konsep percobaan tidak dibahas secara menyendiri. Mereka membahas secara menyatu dengan tidak memberikan pemisahan antara *jarīmah* yang sudah selesai dan *jarīmah* yang belum selesai. Tidak adanya pembahasan *fuqahā'* secara khusus terhadap *jarīmah* percobaan disebabkan dua hal:

1. Percobaan melakukan percobaan tidak dikenakan hukuman *ḥadd* atau *qiṣāṣ* melainkan dengan hukuman *ta'zīr*. Perhatian *fuqahā'* diarahkan pada *jarīmah-jarīmah ḥudūd* dan *qiṣāṣ*, karena unsur-unsur dan syarat-syaratnya sudah tetap tanpa mengalami perubahan. Selain itu, macam dan jenis hukumannya sudah ditentukan tanpa ada pengurangan dan penambahan. Untuk *jarīmah-jarīmah ta'zīr*, hampir seluruhnya diserahkan kepada *ulī al-amr* untuk menetapkannya, terutama sanksi hukum. Hakim diberi wewenang yang luas dalam menjatuhkan hukuman dengan berpedoman kepada batas maksimal dan minimal yang telah ditetapkan. *Ta'zīr* juga dapat mengalami perubahan sesuai dengan perubahan masyarakat. Oleh karena itu, *fuqahā'* tidak mencurahkan perhatian dan pembicaraan secara khusus dan tersendiri, karena percobaan melakukan *jarīmah* sudah termasuk *jarīmah ta'zīr*.
2. Dengan adanya aturan yang sudah mencakup dari *shara'* tentang hukuman *jarīmah ta'zīr* maka aturan yang khusus untuk percobaan tidak perlu diadakan, sebab hukuman *ta'zīr* dijatuhkan atas perbuatan maksiat (kesalahan) yang tidak dikenakan hukuman *ḥadd* atau *kaffārah*. Percobaan yang pengertiannya adalah memulai perbuatan yang dilarang tetapi tidak selesai, termasuk kepada maksiat yang hukumannya adalah *ta'zīr*. Dengan demikian, percobaan sudah termasuk ke dalam kelompok *ta'zīr*.[4] Pencuri misalnya, apabila telah melobangi dinding rumah kemudian ditangkap sebelum

[4] Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam: Fikih Jinayah* (Jakarta: Penerbit Sinar Grafika, 2004), 60-61.

sempat masuk, maka perbuatannya hanya dianggap maksiat yang dijatuhi hukuman meskipun hanya permulaan dari pelaksanaan *jarīmah* pencurian. Demikian juga jika ia memasuki rumah orang lain dengan maksud untuk mencuri tanpa melobangi dindingnya atau menaiki atapnya, ia dianggap melakukan *jarīmah* meskipun tindakan mencuri belum selesai.[5]

Pendirian hukum pidana Islam tentang percobaan malakukan *jarīmah* lebih mencakup daripada hukum pidana positif. Menurut hukum pidana Islam, setiap perbuatan yang tidak selesai yang termasuk maksiat harus dijatuhi hukuman dan tidak ada pengecualian. Menurut hukum pidana positif, tidak semua percobaan dikenai hukuman. Dalam KUHP Mesir misalnya, percobaan melakukan *jarīmah jināyah* dan beberapa *jarīmah janhah* saja yang dapat dikenakan hukuman, sedangkan percobaan melakukan *jarīmah mukhālafah* tidak dikenai hukuman (pasal 46 dan 47). Menurut pasal 54 KUHP bahwa percobaan melakukan pelanggaran tidak dapat dipidana.[6]

C. Fase Pelaksanaan Percobaan Melakukan *Jarīmah*

Setiap *jarīmah* mengalami fase tertentu sebelum melaksanakan kegiatan. Proses pemikiran dan perencanaan, proses persiapan, dan proses pelaksanaan menjadi penentu dalam mengukur tindak pidana. Untuk itu, pembagian fase sangat urgen untuk menentukan bahwa pelaku dikenai hukuman. Salah satu fase yang dilalui, pelaku dapat dituntut hukuman, sedang dalam fase yang lain, pelaku tidak dituntut.

1. Fase Pemikiran dan Perencanaan (*Marḥalat al-Tafkīr wa al-Taṣmīm*)

Memikirkan dan merencanakan suatu *jarīmah* tidak dianggap

---

[5] Ahmad Hanafi, *Asas-asas Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), 118-119. Lihat 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Tashrī' al-Jinā'ī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ'ī*, juz 1 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1992), 344.

[6] Muslich, *Pengantar*, 61.

sebagai maksiat yang dijatuhi hukuman. Menurut ketentuan yang berlaku dalam hukum pidana Islam, seseorang tidak dapat dituntut atau dipersalahkan karena lintasan hatinya atau niat yang terkandung dalam hatinya. Hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah saw:

إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا وَسْوَسَتْ أَوْ حَدَّثَتْ أَنْفُسُهُمَا مَا لَمْ تَعْلَمْ أَوْ تَكَلَّمْ.

Sesungguhnya Allah mengampuni umatku dari apa yang dibisikkan atau dicetuskan oleh dirinya, selama belum dikerjakan atau diucapkan.[7]

Aturan tersebut sudah terdapat dalam *sharī'ah* sejak mulai diturunkannya tanpa mengenal pengecualian. Jika mengkaji pada hukum pidana positif, hal tersebut baru dikenal pada akhir abad ke-18 Masehi, yaitu sesudah revolusi Perancis. Sebelum masa itu, niat dan pemikiran terhadap perbuatan *jarīmah* dapat dihukum kalau dapat dibuktikan.

Sebagai contoh adalah adanya perbedaan antara hukuman untuk pembunuhan sengaja yang direncanakan terlebih dahulu dengan hukuman untuk pembunuhan biasa yang tidak direncanakan. Menurut KUHP Mesir misalnya, pembunuhan biasa dikenakan hukuman kerja berat seumur hidup atau sementara, sedang pembunuhan berencana dikenakan hukuman mati (pasal 230 dan 234). Menurut hukum pidana di Indonesia, pembunuhan berencana dikenakan hukuman mati atau penjara seumur hidup atau penjara sementara selama-lamanya dua puluh tahun, sedang pembunuhan biasa dikenakan hukuman penjara selama-lamanya lima belas tahun (pasal 338 dan 340 KUHP).[8]

2. Fase Persiapan (*Marḥalat al-Taḥḍīr*)

Fase ini merupakan penyiapan alat yang dipakai untuk

---

7 Abū al-Ḥusayn Muslim bin Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Saḥīḥ Muslim*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 116.

8 Muslich, *Pengantar*, 61-62. Hanafi, *Asas*, 121-122.

melaksanakan *jarīmah*, misalnya membeli senjata untuk membunuh orang lain atau membuat kunci duplikat untuk mencuri. Fase persiapan tidak dianggap sebagai tindak pidana yang dikenai hukuman kecuali apabila perbuatan persiapan dipandang sebagai tindakan maksiat, misalnya hendak mencuri milik seseorang dengan membius. Contoh ini menggambarkan bahwa membeli alat bius atau membius orang lain dianggap maksiat yang dikenai sanksi hukum, tanpa memerlukan selesainya maksud yang hendak dituju, yaitu mencuri.[9] Contoh yang lain adalah bercumbu dengan perempuan lain yang bukan istri di tempat yang sunyi, sebagai persiapan untuk melakukan zina.[10]

Alasan untuk tidak memasukkan fase persiapan ini sebagai *jarīmah*, karena perbuatan yang dapat dihukum harus berupa maksiat dan baru terwujud apabila berisi pelanggaran terhadap hak masyarakat atau hak individu, sedang pada penyiapan alat pada umumnya tidak berisi pelanggaran terhadap hak-hak tersebut. Oleh karena itu, penyiapan alat masih multi tafsir dan mengandung keraguan. Dalam hal ini, *sharī'ah* tidak mengkategorikan *jarīmah* pada tindakan yang diragukan tapi diarahkan pada hal yang mengandung keyakinan. Untuk itu, hukuman yang layak bagi pelakunya adalah *ta'zīr*.[11] Hal ini sesuai dengan kaidah:

إِنَّ الشُّرُوْعَ فِي الْجَرِيْمَةِ لَا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ بِقِصَاصٍ وَلَا حَدٍّ وَإِنَّمَا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ بِالتَّعْزِيْرِ.

Sesungguhnya percobaan melakukan jarīmah tidak dihukum qiṣāṣ dan atau ḥadd tetapi dihukum ta'zīr.

3. Fase Pelaksanaan (*Marḥalat al-Tanfīdh*)
   Fase ini adalah fase perbuatan pelaku. Hukuman ini dapat

---

[9] 'Awdah, *al-Tashri'*, juz 1, 347. Makhrus Munajat, *Hukum Pidana Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2009), 46-47.

[10] Muslich, *Pengantar*, 62.

[11] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 348. Lihat Munajat, *Hukum*, 47.

diberikan apabila perbuatan itu dianggap maksiat berupa pelanggaran terhadap hak masyarakat atau hak individu. Dalam *jarīmah* pencurian misalnya, melobangi tembok atau membongkar pintu sudah dianggap maksiat yang dijatuhi hukuman dan merupakan percobaan pencurian atau pencurian yang tidak selesai. Dengan demikian, kriteria untuk menentukan permulaan pelaksanaan *jarīmah* dan merupakan percobaan yang bisa dihukum adalah apabila perbuatan tersebut sudah termasuk maksiat. Selain itu, niat dan tujuan pelaku juga sangat penting untuk menentukan apakah perbuatan itu maksiat atau bukan.[12]

Hukum pidana positif sama pendapatnya dengan hukum pidana Islam tentang tidak adanya hukuman pada fase pemikiran atau perencanaan dan persiapan serta membatasi hukuman pada fase pelaksanaan. Hanya saja, pandangan sarjana hukum pidana positif berbeda pendapat tentang penentuan saat permulaan pelaksanaan tindak pidana.

Menurut aliran objektif (*objectieve leer*), penentuan saat permulaan pelaksanaan tindak pidana ialah ketika pelaku melaksanakan perbuatan materiil yang membentuk suatu *jarīmah*. Jika *jarīmah* tersebut terdiri atas satu perbuatan, maka percobaan *jarīmah* itu ialah ketika memulai perbuatan tersebut. Jika *jarīmah* itu terdiri atas beberapa perbuatan, maka memulai salah satunya dianggap melakukan perbuatan *jarīmah*. Mengerjakan perbuatan lain yang tidak masuk dalam rangka pembentukan *jarīmah* tidak dianggap telah mulai melaksanakan. Dengan perkataan lain, aliran objektif memandang kepada objek atau perbuatan yang telah dikerjakan oleh pembuat.[13]

Menurut aliran subjektif (*sujectieve leer*), untuk dikatakan melakukan percobaan cukup apabila pembuat telah memulai pekerjaan yang mengarah pada *jarīmah*. Aliran tersebut memakai

---

[12] Muslich, *Pengantar*, 63.
[13] Hanafi, *Asas*, 123.

niat atau pribadi pembuat untuk mengetahui maksud yang dituju oleh perbuatannya itu. Dengan perkataan lain, aliran tersebut lebih menekankan kepada subjek atau niatan pembuat.[14]

Jika dianalisis, hukum pidana Islam dapat mengakomodasi dua aliran di atas. Perbuatan yang bisa dihukum menurut aliran subjektif bisa dihukum menurut hukum pidana Islam. Hanya saja hukum pidana Islam memberikan syarat bahwa perbuatan yang dilakukan bisa dikualifikasi sebagai perbuatan maksiat; tidak seperti aliran subjektif yang mengarahkan perbuatan yang mulai dikerjakan harus bisa mendatangkan kepada unsur materiilnya *jarīmah*.

Sebagai contoh, orang yang memasuki rumah dengan tujuan berzina dengan seorang perempuan yang ada di dalamnya dan niat melakukan itu tidak terjadi karena ada di dalam rumah tersebut ada orang lain. Menurut aliran objektif, perbuatan itu tidak dikenai hukuman karena tidak ada yang dirugikan. Menurut aliran subjektif, perbuatan tersebut dapat dihukum karena telah menunjukkan kuatnya tujuan untuk berzina. Menurut hukum pidana Islam, perbuatan di atas dapat dihukum karena terkategori maksiat.

D. Hukuman Percobaan Melakukan *Jarīmah*

Untuk *jarīmah ḥudūd* dan *qiṣāṣ*, menurut hukum pidana Islam, *jarīmah* yang selesai tidak dapat disamakan dengan *jarīmah* yang tidak selesai (percobaan). Ketentuan ini berdasarkan hadis Rasulullah:

مَنْ بَلَغَ حَدًّا فِي غَيْرِ حَدٍّ فَهُوَ مِنَ الْمُعْتَدِيْنَ.

Barangsiapa yang mencapai hukuman ḥadd, bukan jarīmah ḥūdūd, maka ia termasuk orang yang melampau batas.[15]

---

[14] Ibid., 124.
[15] Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jilid 1, 119.

Hadis tersebut meskipun hanya menyebutkan kata *ḥaddan* (حدا) tidak hanya terfokus pada hukum pidana *ḥudūd*. Kata *ḥaddan* dalam hadis di atas mengkafer hukum pidana *qiṣāṣ* dan *ḥudūd*, karena menunjuk pada hukuman yang ditentukan

Percobaan melakukan zina tidak boleh dihukum dengan *ḥadd zina*, yaitu seratus kali jilid atau rajam. Percobaan pencurian tidak boleh dihukum dengan *ḥadd* pencurian, yaitu potong tangan.[16] Demikian juga, percobaan melakukan pembunuhan, tidak boleh dihukum dengan hukuman mati. Oleh karena itu, hukuman untuk *jarīmah* percobaan adalah hukuman *ta'zīr*. Dalam hukum pidana Indonesia, hukuman untuk percobaan tercantum dalam pasal 53 ayat (2) KUHP:

1) Maksimum pidana pokok yang diancam atas kejahatan atau dikurangi sepertiganya.
2) Jika kejahatan itu dapat dipidana dengan pidana mati atau penjara seumur hidup maka dijatuhkan pidana penjara selama-lamanya lima tahun.

Apabila tidak selesainya kejahatan itu adalah *jarīmah ḥirābah* dan pelakunya bertobat, *fuqahā'* sepakat bahwa pelaku tidak dikenai sanksi hukuman. Hal ini didasarkan pada firman Allah ketika membicarakan *jarīmah hirābah* yang pada akhir ayat tersebut Allah berfirman:

إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوْا أَنَّ اللهَ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ

> *Kecuali orang-orang yang tobat (di antara mereka) sebelum kalian dapat menguasai (menangkap) mereka, maka ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*[17]

Fuqahā' berbeda pendapat tentang pengaruh tobat dan penyesalan pada *jarīmah* selain *ḥirābah*. Dalam hal ini, 'Awdah[18]

---

16 'Awdah, *al-Tashri*', juz 1, 351.
17 al-Qur'ān, 5 [al-Mā'idah]: 34.
18 'Awdah, *al-Tashrī*', juz 1, 353-355. Hanafi, *Asas*, 128-132. Munajat, *Hukum*, 54-59.

mengungkap tiga pendapat:

1. Beberapa *fuqahā'* dari mazhab Shāfi'ī dan Ḥanbalī berpendapat bahwa tobat dapat menghapuskan hukuman. Menurut mereka, al-Qur'ān menyatakan bahwa hapusnya hukuman *ḥirābah* karena tobat, sedang *ḥirābah* adalah *jarīmah* yang paling berbahaya. Jika tobat dapat menghapuskan *jarīmah* yang paling berbahaya, maka *jarīmah* lainnya tentu hukumannya dihapuskan. Selain itu, beberapa *jarīmah* yang lain terdapat pernyataan bahwa tobat dapat menghapuskan hukuman. Misalnya, tobat dapat menghapus hukuman dalam kasus zina dan pencurian. Allah berfirman:

وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوْهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوْا عَنْهُمَا إِنَّ اللهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيْمًا.

Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara kalian, maka berilah hukuman kepada keduanya, kemudian jika keduanya bertobat dan memperbaiki diri, maka biarkanlah mereka. Sesunggunya Allah Maha Penerima Tobat lagi Maha Penyayang.[19]

فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللهَ يَتُوْبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ.

Maka barang siapa bertobat (di antara para pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan dan memperbaiki diri, maka sesungguhnya Allah menerima tobatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[20]

---

19 al-Qur'ān, 4 [al-Nisā']; 16
20 Ibid., 5 [al-Mā'idah]: 39.

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah Rasulullah bersabda:

اَلتَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ.

Orang yang bertobat dari dosa seperti orang yang tidak berdosa.

2. Abū Ḥanīfah, Mālik, dan beberapa *fuqahā'* di kalangan mazhab Shāfi'ī dan Aḥmad berpendapat bahwa tobat tidak menghapuskan hukuman kecuali untuk *jarīmah ḥirābah*. Pada dasarnya tobat tidak dapat menghapuskan hukuman, karena kedudukan hukuman adalah penebus kesalahan. Perintah untuk menjatuhkan hukuman pada orang yang berzina dan mencuri bersifat umum, baik yang bertobat maupun yang tidak. Rasulullah pernah menyuruh melaksanakan hukuman rajam kepada Ma'iz dan wanita dari kampung Ghamidiyah serta hukuman potong tangan atas orang yang mengaku telah mencuri. Menurut mereka, antara *jarīmah ḥirābah* dan *jarīmah* yang lain tidak ada kemiripan yang memungkinkan keduanya dapat dipersamakan.
3. Ibn Taymīyah dan Ibn al-Qayyim berpendapat bahwa hukuman dapat membersihkan maksiat dan tobat bisa menghapuskan hukuman *jarīmah* yang berhubungan dengan hak Allah kecuali apabila pelaku menginginkan penyucian diri dengan hukuman. Dengan demikian, dia bisa dijatuhi hukuman meskipun bertobat.

TURUT SERTA MELAKUKAN *JARĪMAH*

A. Pengertian Turut Serta Melakukan *Jarīmah*

Secara etimologis, turut serta dalam bahasa Arab adalah a*l-isytirāk*. Dalam hukum pidana Islam, istilah ini disebut *al-isytirāk fī al-jarīmah* (delik penyertaan)[1] atau *isytirāk al-jarīmah*. Jika dikaitkan dengan pidana seperti pencurian dan perzinaan, ungkapan ini disebut delik penyertaan pencurian atau perzinaan.

Secara terminologis turut serta berbuat *jarīmah* ialah melakukan tindak pidana (*jarīmah*) secara bersama-sama baik melalui kesepakatan atau kebetulan, meghasut, menyuruh orang, memberi bantuan atau keluasan dengan berbagai bentuk.[2] Dalam suatu hadis yang diriwayatkan oleh al-Dār Quṭnī, Rasulullah bersabda:

إِذَا أَمْسَكَ الرَّجُلُ الرَّجُلَ وَقَتَلَهُ الْآخَرُ يُقْتَلُ الَّذِي قَتَلَ وَيُحْبَسُ الَّذِي أَمْسَكَ.

---

[1] Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka CV Progresif, 1996), 766. Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Ali Maksum, 1996), 1131,

[2] Rahmat Hakim, *Hukum Pidana Islam: Fiqih Jinayah* (Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2000), 55.

Jika ada seseorang yang menahan orang dan ada orang lain yang membunuhnya, maka orang yang membunuh hendaknya dibunuh dan orang yang manahan hendaknya dikurung.[3]

B. Bentuk Turut Serta Melakukan *Jarīmah*

Dalam hukum pidana positif di Indonesia, bentuk turut serta melakukan tindak pidana diatur dalam bab 5 pasal 55 KUHP, yaitu menyuruh melakukan, turut serta melakukan dan menghasut, yang dijatuhi hukuman sebagai pelaku. Dalam pasal 55 disebutkan:

1) Dipidana sebagai pembuat sesuatu tindak pidana. *Pertama*, orang yang melakukan, menyuruh melakukan, atau turut serta melakukan perbuatan itu. *Kedua*, orang yang dengan pemberian upah, perjanjian, salah memakai kekuasaan atau martabat, memakai paksaan atau ancaman atau tipu daya, atau dengan karena memberi kesempatan, iktikad atau keterangan, dengan sengaja menghasut supaya perbuatan itu dilakukan.
2) Adapun tentang orang yang tersebut dalam sub 2 itu, yang boleh dipertanggungjawabkan kepadanya hanyalah perbuatan yang sengaja dibujuk olehnya serta akibat perbuatan itu.

Bentuk turut serta atau kerjasama yang lain, dalam pasal 56 KUHP disebutkan sebagai berikut:

Sebagai pembantu melakukan kejahatan. Pertama, orang dengan sengaja membantu waktu kejahatan itu dilakukan. Kedua, orang yang dengan sengaja memberi kesempatan, ikhtiar atau keterangan untuk melakukan kejahatan itu.

---

[3] al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār*, juz 5 (Mesir: Dār al-Bāb al-Ḥalabī wa Awlāduh, t.t.), 168

Dalam pasal 56 tersebut, terdapat bentuk pidana yang diancam sebagai pembantu melakukan *jarīmah*, yaitu membantu waktu kejahatan dilakukan serta memberi kesempatan, ikhtiyar dan keterangan untuk melakukan kejahatan. Orang yang tidak berbuat sering menjadi perencana (otak) kejahatan (*intelectual dader*), pembuat tidak langsung (*middelijke dader*) atau peminjam tangan. Orang yang melakukan sendiri sering hanya menjadi kaki tangan atau alat (*warktuig*) yang disebut pembuat langsung (*on middelijke dader*).[4]

Jarīmah terkadang dilakukan oleh seorang diri dan terkadang dilakukan oleh beberapa orang. Apabila dilakukan oleh beberapa orang, maka bentuk-bentuk kerjasama antara mereka dapat dirumuskan serbagai berikut:

1. Pelaku melakukan *jarīmah* bersama orang lain (mengambil bagiannya dalam melaksanakan *jarīmah*). Artinya, tindakan bersama-sama itu dilakukan secara kebetulan.
2. Pelaku mengadakan kesepakatan dengan orang lain untuk melakukan *jarīmah*.
3. Pelaku menghasut (menyuruh) orang lain untuk melakukan *jarīmah*.
4. Orang yang memberi bantuan atau kesempatan *jarīmah* dengan berbagai cara, tanpa turut serta melakukannya.[5]

Untuk membedakan antara turut berbuat langsung dengan berbuat tidak langsung, *fuqahā'* memberikan pembedaan:

1. Orang yang turut berbuat secara langsung dalam melaksanakan *jarīmah* disebut *sharīk mubāshir*, dan perbuatannya disebut *ishtirāk mubāshir*.
2. Orang yang tidak turut berbuat secara langsung dalam melaksanakan *jarīmah* disebut *sharīk mutasabbib*, dan per-

---

4 Moeljatno, *Asas-asas Hukum Pidana* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), 63.

5 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Tashrī' al-Jinā'ī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ'ī*, juz 1 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1992), 487. Ahmad Hanafi, *Asas-asas Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), 136.

buatannya disebut *ishtirāk ghayr al-mubāshir* atau *ishtirāk bi al-tasabbub*.[6]

Perbedaan antara kedua orang di atas, orang pertama menjadi kawan nyata dalam melaksanakan *jarīmah*, sedang orang kedua menjadi sebab adanya *jarīmah*, baik karena janji-janji menyuruh, menghasut, atau memberikan bantuan tetapi tidak ikut serta dalam melaksanakan *jarīmah*.[7]

C. Turut Serta Melakukan *Jarīmah* secara Langsung

Turut serta secara langsung (*al-ishtirāk al-mubāshir*) terjadi apabila orang-orang yang melakukan *jarīmah* dengan nyata lebih dari satu orang. Yang dimaksud pengertian "melakukan *jarīmah* dengan nyata" adalah bahwa orang yang turut serta itu masing-masing mengambil bagian secara langsung meskipun tidak sampai selesai. Pelaku dianggap cukup sebagai turut serta secara langsung apabila ia telah melakukan perbuatan yang dianggap sebagai permulaan pelaksanaan *jarīma*h. Misalnya, dua orang (A dan B) akan membunuh seseorang (C). A sudah memukul kepala dengan besi kemudian pergi, dan B meneruskan sehingga C meninggal. Dalam hal ini, A tidak turut serta menyelesaikan *jarīmah*, tetapi ia telah melakukan perbuatan yang merupakan permulaan pelaksanaan tindak pidana pembunuhan. Contoh ini menggambarkan bahwa A dianggap sebagai orang yang turut serta secara langsung.

Bentuk perbuatan secara tidak langsung juga dianggap turut serta secara langsung apabila pelaku menjadi kaki tangan atau alat. Misalnya, apabila seseorang memerintah anak di bawah umur untuk membunuh orang dan perintah itu dilaksanakan, maka orang yang memerintah dianggap sebagai pelaku langsung. Menurut Abū Ḥanīfah, orang yang memerintah tersebut

---

6 Hanafi, *Asas-asas*, 136.
7 Ibid.

tidak dianggap sebagai pelaku langsung kecuali apabila perintahnya itu merupakan paksaan bagi orang yang melaksanakannya. Dengan demikian, apabila perintah itu tidak sampai pada tingkatan paksaan, maka perbuatan itu tetap dianggap sebagai turut serta secara tidak langsung.[8]

Dalam hukum pidana Islam, turut serta berbuat langsung dapat terjadi apabila seseorang melakukan perbuatan yang dipandang sebagai permulaan pelaksanaan *jarīmah* yang sudah cukup dianggap sebagai maksiat. Apabila seseorang melakukan tindak pidana percobaan, baik selesai atau tidak, maka tindakannya tidak berpengaruh pada kedudukan seseorang yang turut berbuat langsung tetapi berpengaruh pada besarnya hukuman. Artinya, apabila *jarīmah* yang dikerjakan selesai dan *jarīmah* itu berupa *ḥadd*, maka pelaku dijatuhi hukuman *ḥadd*. Jika tidak selesai, maka pelaku dijatuhi hukuman *ta'zīr*.[9]

Menurut hukum pidana Islam, pada dasarnya banyaknya pelaku *jarīmah* tidak mempengaruhi besarnya hukuman yang dijatuhkan atas masing-masing pelaku. Seseorang yang melakukan *jarīmah* bersama-sama dengan orang lain, hukumannya tidak berbeda dengan *jarīmah* yang dilakukan oleh seorang diri. Masing-masing pelaku dalam *jarīmah* tidak bisa mempengaruhi hukuman bagi kawan yang berbuat. Meskipun demikian, masing-masing pelaku dalam *jarīmah* itu bisa terpengaruh oleh keadaan dirinya sendiri, tetapi tetap tidak bisa berpengaruh kepada orang lain. Seorang kawan pelaku *jarīmah* yang masih di bawah umur atau dalam keadaan gila, bisa dibebaskan dari hukuman karena keadannya tidak memenuhi syarat untuk dilaksanakannya hukuman atas dirinya.

Apabila *jarīmah* yang mereka lakukan adalah *jarīmah* pembunuhan, maka hukuman terhadap mereka diperselisihkan. Mayo-

---

[8] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 362.

[9] 'Abd al-'Azīz Amīr, *al-Ta'zīr fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1969), 122.

ritas *fuqahā'* seperti Mālik, Abū Ḥanīfah, Shāfi'ī, al-Thawrī, Aḥmad bin Ḥanbal, Abū Thawr berpendapat, apabila beberapa orang membunuh satu orang, mereka harus dibunuh semuanya. Pendapat ini adalah pandangan 'Umar bin Khaṭṭāb. Dalam satu riwayat beliau pernah berkata:

لَوْ تَمَالَأَ عَلَيْهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ جَمِيْعًا.

Seandainya penduduk Ṣan'ā' bersepakat membunuh seseorang, saya akan membunuh mereka semuanya.[10]

Menurut Dāwūd al-Dhāhirī, apabila beberapa orang membunuh satu orang, yang dihukum bunuh adalah salah seorang saja. Pendapat ini adalah pandangan Ibn Zubayr, al-Zuhrī, dan Jābir.[11]

Turut serta secara langsung adakalanya dilakukan secara kebetulan dan adakalanya dilakukan secara terencana. Kerja sama yang dilakukan secara kebetulan disebut *tawāfuq* (توافق). Misalnya, A sedang berkelahi dengan B. C yang mempunyai dendam kepada B kebetulan lewat dan ia menusukkan pisau ke perut B sehingga meninggal. Dalam hal ini A dan C bersama-sama membunuh B, tetapi antara mereka tidak ada kesepakatan sebelumnya. Kerja sama yang dilakukan secara terencana disebut *tamālu'* (تمالؤ). Misalnya, A dan B bersepakat untuk membunuh C. A kemudian mengikat C dan memukulnya sampai meninggal. Dalam hal ini A dan B dianggap sebagai pelaku atau orang yang turut serta secara langsung atas dasar kesepakatan.

Pertanggungjawaban pelaku secara langsung dalam *tawāfuq* dan *tamālu'*, *fuqahā'* berbeda pendapat. Menurut *jumhūr al-'ulamā'*, pertanggungjawaban pelaku antara *tawāfuq* dan *tamālu*' terdapat perbedaan. Di dalam *tawāfuq*,

---

[10] Muḥammad bin Aḥmad bin Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 299.

[11] Ibid.

masing-masing pelaku bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri dan tidak bertanggung jawab atas perbuatan orang lain. Di dalam *tamālu'*, para pelaku harus bertanggung jawab atas perbuatan mereka secara keseluruhan. Jika korbannya meninggal, masing-masing pelaku dianggap sebagai pembunuh.[12]

Menurut Abū Ḥanīfah dan sebagian Shāfi'īyah, antara pertanggungjawaban para pelaku dalam *tawāfuq* dan *tamālu'* tidak ada perbedaan. Artinya, masing-masing pelaku bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri dan tidak bertanggung jawab atas akibat perbuatan secara keseluruhan.[13]

D. Turut Serta Melakukan *Jarīmah* secara Tidak Langsung

Turut serta secara tidak langsung (*al-ishtirāk bi al-tasabbub*) adalah setiap orang yang mengadakan perjanjian dengan orang lain untuk melakukan perbuatan yang dapat dihukum, menyuruh (menghasut) orang lain atau memberikan bantuan dalam perbuatan tersebut dengan disertai kesengajaan. Hal ini menunjukkan bahwa unsur-unsur turut serta berbuat tidak langsung ada tiga macam. *Pertama*, adanya perbuatan yang dapat dihukum. *Kedua*, adanya niat dari orang yang turut berbuat agar dengan sikapnya itu perbuatan tersebut dapat terjadi. *Ketiga*, cara mewujudkan perbuatan tersebut adalah dengan mengadakan kesepakatan, menyuruh atau memberi bantuan.[14]

Memberi bantuan tidak langsung bisa berupa sikap tidak berbuat seperti orang yang melihat segerombolan penjahat yang membunuh orang, kemudian didiamkan atau melihat orang membuang anak kecil di sungai dengan didiamkan dan tidak diselamatkan.

---

12 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 361.
13 Ibid.
14 Ibid., 366.

Berdiam diri pada contoh di atas, menurut *jumhūr al-fuqahā'*, tidak dianggap memberikan bantuan kepada pembuat *jarīmah*. Dalam hal ini, pemberian bantuan yang dapat dihukum adalah tindakan yang didasarkan pada saling mengerti antara pemberi bantuan dengan pembuat langsung dan *jarīmah* yang terjadi dikehendaki oleh pelaku.[15]

Fuqahā' yang lain membedakan antara orang yang sanggup menahan terjadinya *jarīmah* atau menyelamatkan korban dengan orang yang tidak sanggup. Bagi orang yang sanggup, ia bisa dituntut dari segi kepidanaan karena diamnya sebagai pembantu. Bagi orang yang tidak sanggup, ia tidak dapat dipersalahkan, karena ia tidak bisa berbuat apa-apa.[16]

Menurut hukum pidana Islam, pada dasarnya hukuman yang telah ditetapkan jumlahnya dalam *jarīmah ḥudūd* dan *qiṣāṣ* hanya dijatuhkan atas pelaku langsung, bukan pelaku tidak langsung. Dengan demikian, orang yang turut berbuat tidak langsung dalam *jarīmah* dijatuhi hukuman *ta'zīr*.[17]

Spesifikasi terhadap *jarīmah ḥudūd* dan *qiṣāṣ* karena pada umumnya hukuman yang telah ditentukan sangat berat dan pelaku yang berbuat tidak langsung adalah syubhat yang menggugurkan hukuman *ḥadd*. Selain itu, pelaku tidak langsung tidak sama bahayanya dibandingkan dengan pelaku langsung. Jika perbuatan pelaku tidak langsung bisa dipandang sebagai pelaku langsung—karena pelaku langsung hanya sebagai alat yang digerakkan oleh pelaku tidak langsung—maka pelaku tidak langsung tersebut bisa dijatuhi hukuman *ḥadd* atau *qiṣāṣ*. Menurut Mālik, pelaku tidak langsung dapat dipandang sebagai pelaku langsung apabila orang tersebut menyaksikan terjadinya *jarīmah*.[18]

---

15 Hanafi, *Asas-asas*, 149.
16 Ibid.
17 Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam; Fikih Jinayah* (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), 73.
18 Ibid.

Perbedaan hukuman antara pelaku langsung dan tidak langsung hanya berlaku dalam *jarīmah ḥudūd* dan *qiṣāṣ* dan tidak berlaku untuk *jarīmah ta'zīr*. Dalam *jarīmah ta'zīr* tidak ada perbedaan hukuman antara pelaku langsung dan pelaku tidak langsung, sebab perbuatan masing-masing termasuk *jarīmah ta'zīr* dan hukumannya juga hukuman *ta'zīr*. Dalam hal ini, hakim memiliki kebebasan dalam menentukan besar dan kecilnya hukuman t*a'zīr*. Dengan demikian, hukuman pelaku tidak langsung bisa lebih berat, sama, atau lebih ringan daripada pelaku langsung dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi.

E. Pertalian antara Perbuatan Langsung dengan Perbuatan Tidak Langsung

Apabila perbuatan langsung berkumpul dengan perbuatan tidak langsung dalam satu tindak pidana, menurut deskripsi Muslich[19] dengan mengutip pandangan 'Awdah, maka pertalian antara keduanya ada tiga kemungkinan.

1. Perbuatan tidak langsung lebih kuat daripada perbuatan langsung. Hal ini terjadi apabila perbuatan langsung bukan perbuatan yang berlawanan dengan hukum, seperti persaksian palsu yang mengakibatkan adanya putusan hakim untuk menjatuhkan hukuman mati atas diri tersangka. Dalam contoh ini, persaksian palsu adalah perbuatan tidak langsung.
2. Perbuatan langsung lebih kuat daripada perbuatan tidak langsung. Hal ini terjadi apabila perbuatan langsung dapat memutus daya kerja perbuatan tidak langsung; dan perbuatan tidak langsung sendiri tidak menimbulkan akibat yang terjadi, seperti orang yang menjatuhkan orang lain ke dalam jurang, kemudian orang ketiga datang

---

[19] Ibid., 72-73.

membunuh orang tersebut dalam jurang.

3. Kedua perbuatan tersebut seimbang. Hal ini terjadi apabila daya kerjanya sama kuat, seperti orang yang memaksa orang lain untuk melakukaan pembunuhan. Dalam contoh ini, orang yang memaksa itulah yang menggerakkan pelaku langsung untuk melakukan pembunuhan. Jika tidak ada orang yang memaksa, orang kedua tidak akan berbuat. Demikian juga jika tidak ada orang kedua, belum tentu paksaan orang pertama akan menimbulkan pembunuhan.[20]

Untuk menerapkan kaidah tersebut, para *fuqahā'* berbeda pendapat dalam memberikan penilaian terhadap suatu perbuatan, apakah termasuk perbuatan langsung atau tidak langsung. Misalnya, Ahmad (A) menahan Hasan (B) agar dibunuh oleh Husain (C). Abū Ḥanīfah dan al-Shāfi'ī berpendapat, orang yang menahan adalah orang yang memberikan bantuan (pelaku tidak langsung), bukan pelaku langsung. Menurut mereka, tindakan itu merupakan perbuatan langsung, yaitu membunuh lebih kuat daripada perbuatan tidak langsung, yaitu menahan. Meskipun penahanan menyebabkan kematian, tetapi penahan itu tidak menimbulkan akibat. Mālik dan sebagian ulama Ḥanābilah berpendapat, orang yang menahan dan orang yang membunuh dianggap sebagai pembunuh langsung. Menurut mereka, perbuatan langsung dan tidak langsung sama-sama minimbulkan akibat, yaitu kematian korban.[21]

---

[20] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 369-370.

[21] Ibid.

HUKUMAN DALAM HUKUM PIDANA ISLAM

A. Pengertian Hukuman

Secara etimologis hukuman dalam istilah Arab sering disebut *'uqūbah* (عقوبة), yaitu bentuk balasan bagi seseorang yang atas perbuatannya melanggar ketentuan *shara'* yang ditetapkan Allah dan Rasul untuk kemaslahatan manusia.[1] Kata *'uqūbah* menurut bahasa berasal kata *'aqaba* (عقب) yang sinonimnya adalah خلفه وجاء بعقبه (mengiringi dan datang di belakangnya). Kata *'uqūbah* juga berasal dari kata عاقب yang sinonimnya جزاه سواء بما فعل(membalasnya sesuai dengan perbuatan yang dilakukan)[2] atau عاقبه بذنبه أو على ذنبه (menghukumnya sesuai dosa atau berdasarkan dosanya).[3] Hukuman juga berarti siksa, yaitu *'adhāb* (عذاب). Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ

---

1 Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004), 39.

2 Ibrāhīm Unays et.al., *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, juz 2 (t.t.p.: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.), 612.

3 Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1996), 1022.

وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيْمٌ.

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kalian qiṣāṣ berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita. Barang siapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendak (yang diberi maaf) membayar (diyah) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kalian dan suatu rahmat. Barang siapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih.[4]

Selain *'adhāb*, dalam al-Qur'ān kata *'iqāb* yang berarti siksaan juga digunakan. Allah berfirman:

وَيَسْتَعْجِلُوْنَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثُلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ.

Mereka meminta kepadamu supaya disegerakan (datangnya) siksa, sebelum (mereka meminta) kebaikan, padahal telah terjadi bermacam-macam contoh siksa sebelum mereka. Sesungguhnya Tuhanmu benar-benar mempunyai ampunan (yang luas) bagi manusia sekalipun mereka zalim, dan sesungguhnya Tuhanmu benar-benar sangat keras siksaNya."[5]

Menurut 'Abd al-Qādir 'Awdah, definisi hukuman adalah:

اَلْعُقُوْبَةُ هِيَ الْجَزَاءُ الْمُقَرَّرُ لِمَصْلَحَةِ الْجَمَاعَةِ عَلَى عِصْيَانِ أَمْرِ الشَّارِعِ.

---

4 al-Qur'ān, 2 [al-Baqarah]: 178.

5 Ibid, 12 [al-Ra'd]: 6.

Hukuman adalah pembalasan yang ditetapkan untuk memelihara kepentingan masyarakat, karena adanya pelanggaran atas ketentuan-ketentuan shāri'.[6]

Dari definisi tersebut dapat dipahami bahwa hukuman adalah salah satu tindakan yang diberikan oleh *shara'* sebagai pembalasan perbuatan yang melanggar *shara'*, dengan tujuan untuk memelihara ketertiban dan kepentingan masyarakat, sekaligus juga untuk melindungi kepentingan individu.[7] Dengan demikian, inti pokok hukuman adalah memelihara dan menciptakan kemaslahatan manusia agar terhindar dari *mafsadah*.

Hukuman hanya dapat dijatuhkan pada orang yang melanggar ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan. Hukuman harus mempunyai dasar baik dalam al-Qur'ān, hadis atau lembaga legislatif yang mempunyai kewenangan menetapkan hukuman. Hukuman juga harus bersifat pribadi yang hanya dijatuhkan pada orang yang melakukan kejahatan. Selain itu, hukuman bersifat umum yang berlaku bagi semua orang.[8] Dalam hal ini, semua orang sama di hadapan hukum. Diskriminasi dalam penjatuhan hukum tidak diperkenankan.

B. Dasar Hukuman

Penerapan hukum pidana Islam dalam rangka menyelamatkan manusia baik individual maupun sosial dari kerusakan dan menghilangkan hal-hal yang menimbulkan kejahatan. Hukum pidana Islam berusaha mengamankan masyarakat dengan berbagai ketentuan. Dasar yang digunakan adalah al-Qur'ān, hadis, dan berbagai keputusan *ulī al-amr* yang mempunyai wewenang menetapkan hukuman.

---

6 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Tashrī' al-Jinā'ī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ'ī*, juz 1 (Beirut: Mu'assat al-Risālah, 1992), 609.

7 Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam: Fikih Jinayah* (Jakarta: Penerbit Sinar Grafika, 2004), 136-137.

8 A. Djazuli, *Fiqh Jinayah: Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997) 25-26.

Dasar hukum tersebut di antaranya adalah firman Allah di dalam al-Qur'ān:

يَادَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيْفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللهِ إِنَّ الَّذِيْنَ يُضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌ بِمَا نَسُوْا يَوْمَ الْحِسَابِ.

Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikanmu khalifah di muka bumi, maka berikanlah keputusan (hukuman) di antara manusia dengan adil dan janganlah mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapatkan siksa yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.[9]

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوْا وَإِنْ تَلْوُوْا أَوْ تُعْرِضُوْا فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيرًا.

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kalian orang-orang yang benar-benar sebagai penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah baik terhadap diri kalian atau ibu bapak dari kerabat kalian. Jika ia kaya atau miskin, maka Allah lebih mengetahui kemaslahatannya. Maka janganlah kalian mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Janganlah kalian memutarbalikkan kata-kata atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala apa yang kalian kerjakan.[10]

9 al-Qur'ān, 38 [Ṣād]: 26.
10 Ibid., 4 [al-Nisā']: 135.

إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوْا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيْعًا بَصِيرًا.

Sesungguhna Allah menyuruh kalian menyampaikan amanat kepada mereka yang berhak menerimanya dan apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kalian menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberikan pengajaran yang sebaik-baiknya kepada kalian. Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha Melihat.[11]

Selain firman Allah tersebut, di dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Buraydah, dari ayahnya bahwa Rasulullah bersabda:

اَلْقُضَاةُ ثَلَاثَةٌ وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ وَاثْنَانِ فِي النَّارِ فَأَمَّا الَّذِيْ فِي الْجَنَّةِ فَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ وَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَجَارَ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ فِي النَّارِ وَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهْلٍ فَهُوَ فِي النَّارِ.

Para hakim ada dua golongan; satu golongan ada di sorga dan dua golongan ada di neraka. Adapun hakim yang ada di sorga adalah hakim yang mengetahui kebenaran kemudian memberikan keputusan berdasarkan kebenaran. Adapun hakim yang mengetahui kebenaran kemudian curang dalam mengambil keputusan, dia ditempatkan di neraka. Seorang hakim yang memberi keputusan berdasarkan kebodohan, dia juga akan ditempatkan di dalam neraka.[12]

---

[11] Ibid., 4 [al-Nisā’]: 58.

[12] Abū Dāwud Sulaymān bin Ash‘ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, juz 3 (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 2007), 675. Lihat Muḥammad bin ‘Īsā bin Sawrah al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, juz 3 (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 2009), 442. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, juz 2 (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 2010), 400.

C. Tujuan Hukuman

Tujuan pokok penjatuhan hukuman dalam hukum pidana Islam ada dua, yaitu:

1. Pencegahan (الردع والزجر). Pencegahan adalah menahan orang yang berbuat *jarīmah* agar ia tidak mengulangi perbuatannya atau agar tidak terus-menerus melakukan *jarīmah*.[13] Selain mencegah pelaku, pencegahan juga diarahkan kepada orang lain agar tidak ikut-ikutan melakukan *jarīmah*. Dalam hal ini, hukuman yang dikenakan kepada pelaku juga dikenakan terhadap orang lain yang melakukan perbuatan yang sama. Dengan demikian, kegunaan pencegahan adalah rangkap, yaitu menahan orang yang berbuat untuk tidak mengulangi perbuatannya dan menahan orang lain untuk tidak berbuat serta menjauhkan diri dari lingkungan kejahatan.
2. Perbaikan dan pendidikan (الإصلاح والتهذيب). Tujuan ini adalah untuk mendidik pelaku *jarīmah* agar menjadi orang yang baik dan menyadari kesalahannya.[14] Adanya hukuman ini diharapkan dapat menumbuhkan kesadaran pelaku bahwa ia menjauhi *jarīmah* bukan karena takut hukuman, melainkan karena kesadaran diri dan kebenciannya terhadap *jarīmah* serta dengan harapan mendapat rida Allah.

Kesadaran yang demikian itu merupakan alat yang sangat ampuh untuk memberantas kejahatan. Seseorang sebelum melakukan kejahatan, ia akan berpikir bahwa Allah mengetahui perbutannya dan hukuman akan menimpa dirinya, baik perbuatannya itu diketahui oleh orang lain atau tidak.

Selain untuk kebaikan pribadi pelaku, penjatuhan hukuman bertujuan untuk membentuk masyarakat yang baik serta saling menghormati dan mencintai antarsesama anggotanya dengan mengetahui batas hak dan kewajiban. Pada hakikatnya, kejahatan

---

[13] Muslich, *Pengantar*, 137.
[14] Ibid, 138.

adalah perbuatan yang tidak disenangi dan menimbulkan kemarahan masyarakat terhadap pelakunya serta memunculkan rasa iba dan kasih sayang terhadap korban yang terkena kejahatan.

Hukuman atas diri pelaku adalah salah satu cara menyatakan reaksi dan balasan dari masyarakat terhadap perbuatan pelaku yang telah melanggar kehormatan sekaligus merupakan upaya menenangkan hati korban. Hukuman dimaksudkan untuk memberikan rasa derita yang harus dialami oleh pelaku sebagai imbangan atas perbuatannya dan sebagai sarana untuk mensucikan diri. Dengan demikian, keadilan dapat diwujudkan dan masyarakat merasa damai.

Menurut Rahmat Hakim, tujuan hukuman sebagai berikut:

1. Untuk memelihara masyarakat. Dalam kaitan ini, pentingnya hukuman bagi pelaku *jarīmah* sebagai upaya menyelamatkan masyarakat dari perbuatannya. Dalam hukum positif disebut prevensi umum, yaitu pencegahan yang ditujukan pada khalayak ramai atau kepada semua orang agar tidak melakukan pelanggaran terhadap kepentingan umum.
2. Sebagai upaya pencegahan atau prevensi khusus bagi pelaku. Apabila seseorang melakukan tindak pidana, dia akan menerima balasan yang sesuai dengan perbuatannya. Dengan balasan tersebut, pemberi hukuman berharap terjadinya dua hal. *Pertama*, pelaku diharapkan menjadi jera sehingga ia tidak akan mengulangi perbuatan yang sama di masa yang akan datang. *Kedua*, orang lain tidak menerima perbuatan si pelaku sebab akibat yang sama juga akan dikenakan kepada orang yang meniru.
3. Sebagai upaya pendidikan dan pengajaran (*ta'dīb* dan *tahdhīb*). Hukuman bagi pelaku pada dasarnya sebagai upaya mendidik agar menjadi orang baik, demikian juga masyarakatnya. Dia diajarkan bahwa perbuatan yang dilakukan telah mengganggu hak orang lain baik materiil maupun moril. Pemberian hukuman juga sebagai upaya mendidik

pelaku *jarīmah* mengetahui kewajiban dan hak orang lain.

4. Sebagai balasan atas perbuatan. Pelaku *jarīmah* akan mendapat balasan atas perbuatan yang dilakukannya. Dalam hal ini setiap perbuatan dibalas dengan perbuatan lain yang setimpal sesuai nilai keadilan.[15]

Menurut Ash Shieddiqi, tujuan hukuman dalam *Sharī'ah* merupakan realisasi dari tujuan hukum Islam itu sendiri, yakni sebagai pembalasan perbuatan jahat, pencegahan secara umum dan pencegahan secara khusus serta perlindungan terhadap hak-hak si korban.[16]

Beberapa ketentuan tersebut mengilustrasikan bahwa inti tujuan dijatuhkannya hukuman ialah menyadarkan semua anggota masyarakat untuk berbuat baik dan menjauhi perbuatan yang dilarang. Perbuatan baik yang dilakukan oleh pelaku kejahatan didasarkan pada kesadaran hukum, bukan karena takut hukuman. Untuk itu, kemaslahatan umat berdasarkan nilai-nilai keadilan dapat diwujudkan.

Pada prinsipnya untuk mencapai tujuan hukuman, berberapa kriteria harus dipenuhi, yaitu:

a. Hukuman bersifat universal. Artinya, hukuman dapat menghentikan orang dari tindakan kejahatan serta dapat menyadarkan dan mendidik pelaku kejahatan.
b. Penerapan materi hukuman sejalan dengan kebutuhan dan kemaslahatan masyarakat.
c. Seluruh bentuk hukuman yang dapat menjamin dan mencapai kemaslahatan pribadi dan masyarakat, adalah hukuman yang disyariatkan.
d. Hukuman tidak berorientasi balas dendam, tetapi untuk melakukan perbaikan terhadap pelaku tindak pidana.[17]

---

[15] Rahmat Hakim, *Hukum Pidana Islam: Fiqh Jinayah* (Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2000), 64-65.

[16] M. Hasbi Ash Shieddiqi, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 177.

[17] A. Rahman Ritonga et.al., *Ensiklopedi Hukum Islam*, ed. Abd. Azizi Dahlan et.al. (Jakarta: PT Intermassa, 1997), 1872.

D. Syarat-syarat Hukuman

Hukuman pada setiap kejahatan harus memenuhi berberapa persyaratan. Syarat-syarat tersebut adalah sebagai berikut:

1. Hukuman harus mempunyai dasar *sharʿī*. Hukuman dianggap mempunyai dasar (*sharʿīyah*) apabila ia didasarkan kepada sumber-sumber *shara‘* seperti al-Qur'ān, al-Sunnah, *ijmā‘*, atau undang-undang yang ditetapkan oleh lembaga yang berwenang (*ulī al-amr*) seperti dalam hukuman *ta‘zīr*. Dalam hal hukuman ditetapkan oleh *ulī al-amr* maka disyaratkan tidak boleh bertentangan dengan ketentuan *shara‘*. Apabila bertentangan maka ketentuan hukuman tersebut menjadi batal. Dengan adanya persyaratan tersebut maka seorang hakim tidak boleh menjatuhkan hukuman atas dasar pemikirannya sendiri walaupun dia berkeyakinan bahwa hukuman tersebut lebih baik dan lebih utama daripada hukuman yang telah ditetapkan.
2. Hukuman harus bersifat pribadi. Hukuman disyaratkan harus bersifat pribadi atau perseorangan. Artinya, hukuman itu hanya dikenakan pada pelaku tindak pidana, karena pertanggung-jawaban tindak pidana hanya di pundak pelakunya, orang lain tidak boleh dilibatkan dalam tindak pidana yang dilakukan oleh seseorang.[18] Ini mengandung arti bahwa hukuman harus dijatuhkan kepada orang yang melakukan tindak pidana dan tidak mengenai orang lain yang tidak bersalah.
3. Hukuman harus berlaku umum atau universal. Hukuman juga disyaratkan harus berlaku umum. Ini berarti, hukuman harus berlaku untuk semua orang tanpa adanya diskriminasi baik pangkat, jabatan, status, dan kedudukan. Di depan hukum semua orang statusnya sama, tidak ada perbedaan antara kaya dan miskin, antara pejabat dan rakyat biasa. Persamaan

---

[18] Makhrus Munajat, *Hukum Pidana Islam di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Teras, 2009), 115.

yang sempurna tersebut hanya terdapat dalam *jarīmah* yang dikenai hukuman *ḥadd* dan *qiṣāṣ*, karena keduanya merupakan hukuman yang telah ditentukan oleh *shara'*. Setiap orang yang melakukan *jarīmah ḥudūd* seperti zina, mencuri, dan sebagainya, akan dihukum dengan hukuman yang sesuai dengan *jarīmah* yang dilakukannya. Adapun dalam hukuman *ta'zīr*, persamaan dalam jenis dan kadar hukuman tidak diperlukan. Persamaan yang dituntut dari hukuman *ta'zīr* itu adalah persamaan dalam aspek dampak hukuman terhadap pelaku, yaitu mencegah, mendidik, dan memperbaikinya.[19]

Universalitas hukum ini pernah dipraktikkan oleh para sahabat. Misalnya, 'Alī pernah menguji Abū Surayḥ sebagai hakim pada saat itu, yang kebetulan 'Alī berperkara dengan orang Yahudi. Dalam keputusannya, Abū Surayḥ memenangkan orang Yahudi. Pada saat pemerintahan Bani Abbasiyah, Khalifah Hārūn al-Rashīd menguji Abū Yūsuf sebagai *qāḍi* dengan adanya perselisihan antara Khalifah dengan orang Majusi. Dalam keputusannya, Abū Yūsuf memenangkan orang Majusi. Peristiwa ini mencerminkan keadilan hakum yang terjadi pada saat itu.[20]

E. Macam-macam Hukuman

Hukuman dalam hukum pidana dapat dibagi menjadi berberapa bagian, dengan meninjaunya dari berberapa segi, dalam hal ini ada lima penggolongan, yaitu:

1. Ditinjau dari segi pertalian antara satu hukuman dengan hukuman yang lain, hukuman dapat dibagi menjadi empat bagian, yaitu:
    a. Hukuman pokok (*'uqūbah aṣlīyah*), yaitu hukuman yang ditetapkan untuk *jarīmah* yang bersangkutan sebagai

---

[19] Muslich, *Pengantar*, 142.

[20] M. Hasbi Ash Shieddiqi, *Hukum Acara Peradilan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 38.

hukuman yang asli, seperti hukuman *qiṣāṣ* untuk *jarīma*h pembunuhan, hukuman dera seratus kali untuk *jarīmah* zina, atau hukuman potong tangan untuk *jarīmah* pencurian.

b. Hukuman pengganti (*'uqūbah badalīyah*), yaitu hukuman yang menggantikan hukuman pokok, apabila hukuman pokok tidak dapat dilaksanakan karena alasan yang sah, seperti hukuman *diyah* (denda) sebagai pengganti hukuman *qiṣāṣ* atau hukuman *ta'zīr* sebagai pengganti hukuman *ḥadd* atau *qiṣāṣ* yang tidak bisa dilaksanakan.

c. Hukuman tambahan (*'uqūbah taba'īyah*), yaitu hukuman yang mengikuti hukuman pokok tanpa memerlukan keputusan secara tersendiri. Misalnya, larangan menerima warisan bagi yang membunuh orang yang diwariskan, sebagai tambahan untuk hukuman *qiṣāṣ* atau *diyah* di samping hukuman pokoknya.

d. Hukuman pelengkap (*'uqūbah takmīlīyah*), yaitu hukuman yang mengikuti hukuman pokok dengan syarat harus ada keputusan tersendiri dari hakim dan syarat ini membedakan dengan hukuman tambahan. Misalnya, mengalungkan tangan pencuri yang telah dipotong lehernya.

2. Ditinjau dari segi kekuasaan hakim dalam menentukan berat ringannya hukuman, hukuman dapat dibagi menjadi dua, yaitu:

   a. Hukuman yang mempunyai satu batas, artinya tidak ada batas tertinggi atau batas terendah, seperti hukuman jilid (dera) sebagai hukuman *ḥadd* (delapan puluh kali atau seratus kali). Dalam hukuman jenis ini hakim tidak berwenang untuk menambah atau mengurangi hukuman tersebut, karena hukuman itu hanya satu macam.

   b. Hukuman yang mempunyai dua batas, yaitu batas ter-

tinggi dan batas terendah. Dalam hal ini hakim diberi kewenangan dan kebebasan untuk memilih hukuman yang sesuai antara kedua batas tersebut, seperti hukuman penjara atau jilid pada *jarīmah-jarīmah ta'zīr*.[21]

3. Ditinjau dari segi keharusan untuk memutuskan dengan hukuman, hukuman dapat dibagi menjadi dua, yaitu:
    a. Hukuman yang sudah ditentukan (*'uqūbah maqaddarah)*, yaitu hukuman yang jenis dan kadar telah ditentukan oleh *shara'* dan hakim berkewajiban untuk memutuskan tanpa mengurangi, menambah atau mengggantinya dengan hukuman yang lain. Hukuman ini disebut dengan hukuman keharusan (*'uqūbah lāzimah*), karena *ulī al-amr* tidak berhak untuk menggugurkan atau memaafkan.
    b. Hukuman yang belum ditentukan (*'uqūbah gayr muqaddarah*), yaitu hukuman yang diserahkan kepada hakim untuk memilih jenis dari sekumpulan hukuman yang diterapkan oleh *shara'* dan menentukan jumlahnya untuk kemudian disesuaikan dengan pelaku perbuatannya. Hukuman ini disebut hukuman pilihan (*'uqūbah mukhayyarah*) karena hakim dibolehkan untuk memilih di antara hukuman-hukuman tersebut.
4. Ditinjau dari segi tempat dilakukan hukuman, hukuman dibagi menjadi tiga, yaitu:
    a. Hukuman badan, (*'uqūbah badanīyah*), yaitu hukuman yang dikenakan atas badan manusia, seperti hukuman mati, dera, dan penjara.
    b. Hukuman jiwa (*'uqūbah nafsīyah*), yaitu hukuman yang dikenakan atas jiwa manusia, bukan badannya, seperti ancaman, peringatan atau teguran.
    c. Hukuman harta (*'uqūbah mālīyah*), yaitu hukuman yang

---

[21] A. Hanafi, *Asas-asas Hukum Pidana Islam* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1999), 261.

dikenakan terhadap harta seseorang seperti *diyah*, denda dan perampasan harta.

5. Ditinjau dari segi macamnya *jarīmah* yang diancam hukuman, hukuman dibagi menjadi empat, yaitu:
   a. Hukuman *ḥudūd*, yaitu hukuman yang ditetapkan atau *jarīmah-jarīmah ḥudūd*.
   b. Hukuman *qiṣāṣ* dan *diyah*, yaitu hukuman yang ditetapkan atas *jarīmah-jarīmah qiṣāṣ* dan *diyah*.
   c. Hukuman *kaffārah*, yaitu hukuman yang ditetapkan untuk sebagian *jarīmah qiṣāṣ* dan *diyah* dan berberapa *jarīmah ta'zīr*.
   d. Hukuman *ta'zīr*, yaitu hukuman yang ditetapkan untuk *jarīmah-jarīmah ta'zīr*.

F. Gabungan Hukuman

Yang dimaksud gabungan hukuman adalah serangkaian sanksi yang diterapkan kepada seseorang apabila ia telah nyata melakukan *jarīmah* secara berulang-ulang dan antara perbuatan *jarīmah* yang satu dengan lainnya belum mendapatkan putusan terakhir.[22]

Gabungan hukuman bagi pelaku *jarīmah* pada intinya dapat dibagi menjadi dua sifat, yaitu:

1. Gabungan anggapan (*concurcus idealis*), yakni adanya gabungan *jarīmah* itu karena hanya bersifat anggapan, sedang pelakunya hanya berbuat satu *jarīmah*. Misal, seseorang yang memukul petugas, dia dianggap melakukan *jarīmah* ganda walaupun pelakunya menganggap berbuat *jarīmah* tunggal, karena yang dipukul adalah petugas sehingga oleh hukum dianggap berbuat *jarīmah* ganda, yaitu memukul seseorang dan melawan petugas.
2. Gabungan nyata (*concurcus realis*), yaitu seseorang melakukan perbuatan *jarīmah* ganda secara jelas, baik berkenaan

---

[22] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 267. Munajat, *Hukum Pidana*, 117.

dengan *jarīmah* atau berbeda. Misal, A melakukan penganiayaan terhadap B, sebelum dijatuhi hukuman juga melakukan pembunuhan terhadap C (contoh *jarīmah* ganda berbeda) atau A mencuri, sebelum dihukum dia melakukan pencurian lagi (contoh *jarīmah* ganda sejenis).[23]

Dalam hukum pidana positif terdapat tiga teori mengenai gabungan *jarīmah*, yaitu:

1. Teori berganda. Menurut teori ini pelaku mendapat semua hukuman yang ditetapkan untuk tiap-tiap *jarīmah* yang dilakukannya. Kelemahan teori ini terletak pada banyaknya hukuman yang dijatuhkan. Hukuman penjara misalnya, adalah hukuman sementara, tetapi apabila digabung akan berubah menjadi hukuman seumur hidup.
2. Teori penyerapan. Menurut teori ini, hukuman yang lebih berat dapat menyerap hukuman yang lebih ringan. Kelemahan teori ini adalah kurangnya keseimbangan antara hukuman yang dijatuhkan dengan banyaknya *jarīmah* yang dilakukan, sehingga terkesan hukuman sangat ringan.
3. Teori campuran. Teori ini merupakan campuran antara berganda dan penyerapan. Teori ini dimakudkan untuk menghilangkan kelemahan-kelemahan yang terdapat dalam kedua tersebut. Menurut teori campuran, hukuman bisa digabungkan jika hasil gabungan itu tidak melebihi batas tertentu, sehingga tidak ada kesan berlebihan dalam penjatuhan hukuman.[24]

Dalam hukum pidana Islam, *fuqahā'* membatasi pada dua teori¸ yaitu:

1. Teori saling memasuki atau melengkapi (*al-tadākhul*). Dalam teori ini, pelaku *jarīmah* dikenakan satu hukuman, meskipun melakukan tindak pidana ganda, karena perbuatan satu dengan

---

[23] Munajat, *Hukum*, 118. Aḥmad 'Alī al-Jurjāwī, *Ḥikmat al-Tashrī' wa Falsafatuhū*, juz 2 (Kairo: al-Maktabah al-Ḥalabi, t.t.), 307.

[24] Muslich, *Pengantar*, 167. Hanafi, *Asas*, 327.

yang lainnya dianggap saling melengkapi atau saling memasuki. Teori ini didasarkan pada dua pertimbangan:

a. Bila pelaku *jarīmah* hanya melakukan tindakan kejahatan sejenis sebelum diputuskan oleh hakim, maka hukumannya dapat dijatuhkan satu macam yang tujuannya adalah edukasi (pendidikan) dan preventif (pencegahan). Jika satu hukuman dianggap cukup, maka hukuman berulang tidak dibutuhkan. Jika ia belum sadar dan mengulangi perbuatan jahat, ia dapat dikenai hukuman lagi.
b. Bila *jarīmah* yang dilakukan oleh seseorang berulang-ulang dan terdiri atas macam-macam *jarīmah*, maka pelaku dapat dijatuhi satu hukuman, dengan syarat penjatuhan hukuman itu melindungi kepentingan bersama dan untuk mewujudkan tujuan yang sama. Misalnya, orang yang berjudi kemudian minum khamer.

2. Teori penyerapan (*al-jabb*). Dalam teori ini penjatuhan hukuman dimaksudkan untuk menghilangkan yang lain karena telah diserap oleh hukuman yang lebih berat. Misalnya, hukuman mati yang dijatuhkan akan menyerap hukum yang lain.[25]

Fuqahā' berbeda pendapat tentang teori *al-jabb*. Mālik, Abū Ḥanīfah, dan Aḥmad bin Ḥanbal sepakat menggunakan teori *al-jabb*, sedang al-Shāfi'ī tidak sepakat. *Fuqahā'* yang sepakat berbeda pendapat tentang wilayah pemberlakukan tentang cakupan jenis *jarīmah*. Menurut Mālik, jika hukuman *ḥadd* berkumpul dengan hukuman mati, hukuman *ḥadd* tersebut gugur, karena hukuman mati telah menyerapnya kecuali hukuman *qadhaf*. Menurut Aḥmad bin Ḥanbal, jika terjadi dua *jarīmah ḥudūd* yang salah satunya diancam dengan hukuman mati, hanya hukuman mati yang diberlakukan, sedang hukuman yang lain menjadi gugur. Jika hukuman *ḥudūd* yang menjadi hak Allah berkumpul dengan hukuman yang merupakan hak manusia, yang salah sa-

---

[25] Munajat, *Hukum*, 118-120.

tunya diancam dengan hukuman mati, maka hak manusia harus dilaksanakan terlebih dahulu, sedang hukuman *ḥadd* yang lain diserap oleh hukuman mati.

Menurut Abū Ḥanīfah, jika terdapat gabungan hak dalam hukuman antara hak Allah dan hak manusia, hak manusia yang harus didahulukan. Jika sudah dilaksanakan, hak Allah (hukuman *ḥudūd*) tidak bisa dijalankan dan hukuman tersebut hapus dengan sendirinya. Jika masih diberlakukan dan hukuman yang merupakan hak Allah lebih dari satu, maka hukuman yang dijatuhkan hanya satu, yaitu hukuman yang dapat menggugurkan hukuman yang lain.

Menurut al-Shāfi'ī, semua hukuman harus dilaksanakan selama hukuman tersebut tidak saling memasuki, yaitu dengan mendahulukan hukuman yang merupakan hak manusia dan bukan hukuman mati, kemudian hukuman yang merupakan hak Allah yang bukan hukuman mati. Jika hukuman tersebut sudah dilaksanakan, hukuman mati kemudian dilaksanakan.[26]

G. Pelaksanaan Hukuman

1. Pelaksanaan Hukuman dalam *Jarīmah Ḥudūd*

Para *fuqahā'* sepakat bahwa orang yang boleh melaksanakan hukuman yang telah ditetapkan untuk *jarīmah ḥudūd* adalah kepala negara atau wakil. Hukuman tersebut merupakan hak Allah dan dijatuhkan untuk kepentingan masyarakat. Karena hukuman tersebut adalah hak Allah, maka pelaksanaannya harus diserahkan kepada wakil masyarakat, yaitu kepala negara.[27] Karena pelaksanaan hukuman *ḥadd* memerlukan berbagai pertimbangan berupa ijtihad dan penelitian agar tidak terjadi kelebihan atau kekurangan yang berdampak pada ketidaktepatan, maka

---

26 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 747-749. Hanafi, *Asas*, 331. Muslich, *Pengantar*, 169-170.

27 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 755.

pelaksanaan hukuman harus diserahkan kepada kepala negara atau wakil yang ditunjuk.[28]

Untuk melaksanakan hukuman *ḥadd*, kehadiran kepala negara tidak menjadi syarat. Rasulullah tidak memandang kehadiran kepala negara sebagai suatu keharusan. Ketika beliau memerintahkan Mā'iz, beliau sendiri tidak hadir di tempat eksekusi. Meskipun demikian, persetujuan kepala negara dalam melaksanakan hukuman menjadi keharusan.[29] Dalam sejarah perkembangan hukum pidana Islam, penerapan hukuman *ḥadd* yang dijalankan, baik pada masa Rasulullah maupun *al-Khulafā' al-Rāshidūn*, persetujuan mereka selalu ada. Dalam suatu hadis yang diriwayatkan oleh Ṭaḥāwī dari Muslim bin Yasār bahwa Rasulullah bersabda:

كَانَ رَجُلٌ مِنَ الصَّحَابَةِ يَقُوْلُ: اَلزَّكَاةُ وَالْحُدُوْدُ وَالْفَيْءُ وَالْجُمُعَةُ إِلَى السُّلْطَانِ.

Seorang laki-laki dari sahabat Nabi berkata: "Zakat, hukuman harta fai', dan salat Jumat adalah hak penguasa."

Jika hukuman *ḥadd* dilaksanakan oleh orang yang tidak berhak, maka akibatnya berbeda berdasarkan isi hukuman di atas. Jika hukuman *ḥadd* tersebut merupakan penghilangan nyawa atau pemotongan anggota badan, maka orang yang melakukan hukuman itu tidak dianggap sebagai pembunuh atau penganiaya melainkan sebagai orang yang melanggar kekuasaan umum. Jika hukuman *ḥadd* tersebut tidak sampai menghilangkan nyawa, seperti jilid pada pelaku zina maka orang yang melaksanakannya bertanggung jawab atas perbuatannya, sebagai pemukulan atau penganiayaan dengan segala akibatnya.[30]

Perbedaan pertanggungjawaban dalam dua kasus di atas disebabkan, karena hukuman *ḥadd* yang mengakibatkan hilang-

[28] Muslich, *Pengantar*, 170.
[29] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 755.
[30] Hanafi, *Asas*, 339.

nya nyawa atau anggota badan, menghilangkan hak jaminan atas nyawa atau anggota badan tersebut dan hapusnya jaminan tersebut membolehkan ia dibunuh atau dipotong anggota badannya. Akan tetapi hukuman *ḥadd* yang tidak menghilangkan nyawa atau anggota badan, tidak menghapuskan hak jaminan keselamatan jiwa atau anggota badan. Dengan demikian, orang yang melakukan suatu tindak pidana yang hukumannya tidak sampai menghilangkan nyawa, masih tetap memiliki jaminan keselamatan jiwa, sedang pelaksanaan hukuman *ḥadd* yang tidak berwenang merupakan perbuatan *jarīmah* yang harus dipertanggungjawabkan.[31]

2. Pelaksanaan Hukuman dalam *Jarīmah Qiṣāṣ*

Pada dasarnya pelaksanaan hukuman untuk *jarīmah qiṣāṣ* sama dengan hukuman yang lain, yaitu hak penguasa. Hanya saja pelaksanaan hukuman *qiṣāṣ* diperkenankan atas dasar sepengetahuan atau persetujuan korban atau wali. Hal ini didasarkan pada firman Allah SWT:

وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوْرًا.

> *Dan barangsiapa dibunuh secara zalim maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan.*[32]

Para *fuqahā'* sepakat bahwa wali korban bisa melaksanakan *qiṣāṣ* dalam pembunuhan dengan syarat di bawah pengawasan penguasa, karena pelaksanaannya memerlukan ketelitian agar tidak melampau batas. Apabila hukuman *qiṣāṣ* dilaksanakan

[31] Ibid.
[32] al-Qur'ān, 17 [al-Isrā']: 33.

tanpa kehadiran penguasa negara maka hukuman *qiṣāṣ* tetap terjadi (berlaku), tetapi orang yang melaksanakannya dianggap melanggar hukum dan dikenakan hukuman *ta'zīr*.

Tentang alat yang digunakan untuk pelaksanaan hukuman *qiṣāṣ*, para *fuqahā'* berbeda pendapat. Menurut Abū Ḥanīfah dan Aḥmad, alat yang digunakan dalam hukuman *qiṣāṣ* atas jiwa adalah pedang.[33] Hal ini berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh al-Bazzār dan Ibn 'Adī dari Abū Bakrah bahwa Rasulullah bersabda:

لَا قَوْدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ.

Tidak ada qiṣāṣ (hukuman mati) kecuali dengan pedang.

Menurut Mālik, al-Shāfi'ī, dan sebagian ulama Ḥanābilah, alat yang digunakan untuk melaksanakan hukuman *qiṣāṣ* adalah alat yang digunakan oleh pelaku dalam melakukan pembunuhan.[34] Allah berfirman:

اَلشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوْا اللهَ وَاعْلَمُوْا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِيْنَ.

Bulan haram dengan bulan haram dan pada sesuatu yang patut dihormati berlaku hukuman qiṣāṣ. Oleh karena itu, barangsiapa yang menyerang kalian, maka seranglah ia, seimbang dengan serangannya kepada kalian. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang bertakwa.[35]

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِيْنَ.

---

33 'Awdah, *al-Tashri'*, juz 1, 756. Hanafi, *Asas*, 341. Muslich, *Pengantar*, 171.

34 Ibid.

35 al-Qur'ān, 2 [al-Baqarah]: 194.

Dan jika kalian memberikan balasan, maka balaslah dengan balasan yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepada kalian. Akan tetapi jika kalian bersabar, sesungguhnya itulah yang terbaik bagi orang-orang yang sabar.[36]

Penggunaan pedang sebagai alat pelaksanaan *qiṣāṣ* didasarkan pada pertimbangan bahwa pedang merupakan alat yang paling cepat menghilangkan nyawa. Jika ada alat yang lebih cepat membawa kematian serta lebih sedikit menimbulkan derita maka alat tersebut boleh digunakan.[37] Dalam hal ini, *fuqahā'* kontemporer membolehkan penggunaan alat selain pedang dengan syarat lebih cepat mematikan dan lebih meringankan penderitaan terhukum, misalnya dengan menggunakan kursi listrik.[38] Dalam suatu hadis yang diriwayatkan oleh Muslim Rasulullah bersabda:

إِنَّ اللهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوْا الْقَتْلَةَ وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوْا الذَّبِيْحَةَ وَلْيُحَدِّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ وَلْيُرِحْ ذَبِيْحَهُ.

Sesungguhnya Allah mewajibkan berbuat baik kepada segala sesuatu. Apabila kalian membunuh (memberi hukuman mati), bunuhlah dengan cara yang baik. Apabila kalian menyembelih, sembelihlah dengan cara yang baik. Hendaklah salah seorang di antara kalian mempertajam mata pedangnya dan meringankan binatang yang disembelihnya.

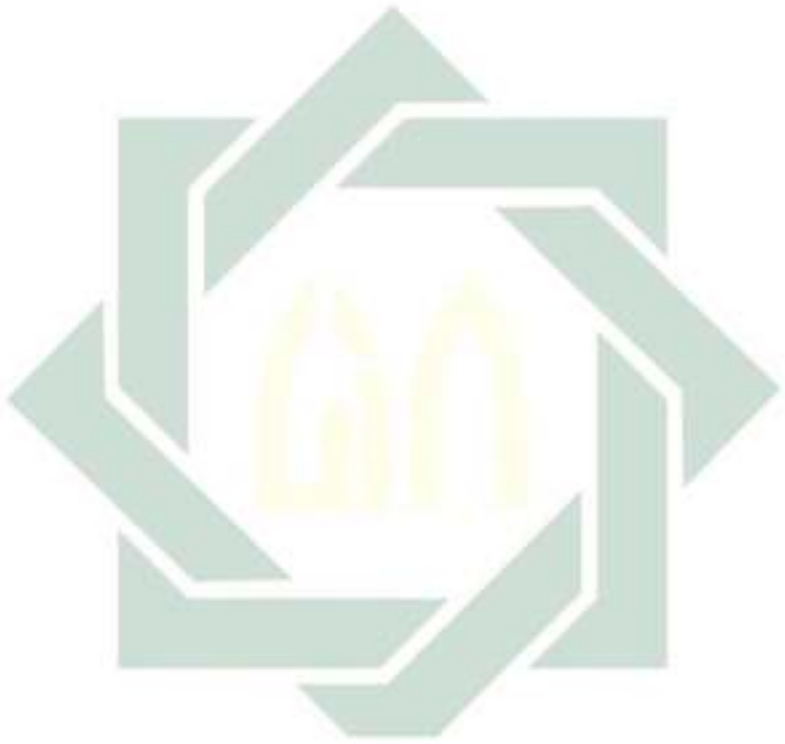
Untuk *qiṣāṣ* selain jiwa, alat yang digunakan untuk melaksanakan hukuman *qiṣāṣ* adalah alat yang sesuai yang tidak menimbulkan kelebihan dan menjamin ketepatan dalam pelaksanaan.

---

36 Ibid., 16 [al-Naḥl]: 126.

37 Hanafi, *Asas*, 341.

38 'Abd al-'Azīz Amīr, *al-Ta'zīr fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Mesir: Dār al-Fikr, 1969), 372.

3. Pelaksanaan Hukuman dalam *Jarīmah Ta'zīr*

Pelaksanaan pada hukuman *jarīmah ta'zīr* juga menjadi hak penguasa atau petugas yang ditunjuk. Karena tujuan hukuman tersebut untuk melindungi masyarakat, maka hukuman tersebut menjadi hak penguasa dan dilaksanakan oleh wakil masyarakat, yaitu penguasa negara. Selain penguasa negara atau orang yang ditunjuk, orang lain tidak boleh melaksanakan hukuman *ta'zīr,* meskipun hukuman tersebut menghilangkan nyawa. Apabila ia melaksanakan sendiri dan hukumannya berupa hukuman mati sebagai *ta'zīr*, maka ia dianggap sebagai pembunuh.[39]

Hal tersebut menggambarkan adanya perbedaan pertang-gungjawaban dari pelaksana hukuman yang tidak mempunyai wewenang, yaitu pelaksanaan hukuman mati sebagai hukuman *ḥadd* atau sebagai hukuman *ta'zīr*. Orang yang melaksanakan sendiri hukuman mati sebagai hukuman *ḥadd*, tidak dianggap sebagai pembunuh, sedang yang melaksanakan sendiri hukuman mati sebagai hukuman *ta'zīr* dianggap sebagai pembunuh. Perbe-daan keduanya adalah hukuman *ḥadd* merupakan hukuman yang sudah pasti yang tidak bisa digugurkan atau dimaafkan, sedang hukuman *ta'zīr* merupakan hukuman yang dapat dimaafkan oleh penguasa negara.[40]

---

39 Muslich, *Pengantar*, 58.

40 Ibid.

SEBAB-SEBAB HAPUSNYA HUKUMAN

A. Paksaaan

Secara etimologis, paksaan dalam bahasa Arab adalah *al-ikrāh*. Secara terminologis *Khuḍārī Bik* memberikan definisi, paksaan ialah mendorong orang lain terhadap sesuatu yang tidak diinginkan baik berupa perkataan maupun perbuatan.[1] Menurut ʻAwdah, paksaan ialah tindakan seseorang terhadap orang lain sehingga orang lain tersebut menerima dan tidak punya pilihan. Artinya, paksaan ialah tindakan yang timbul dari orang yang memaksa dan mendorong orang yang dipaksa pada kondisi untuk mengerjakan yang diinginkan. Dalam pengertian lain, paksaan ialah ancaman oleh seseorang atas orang lain terhadap sesuatu yang tidak disenangi untuk mengerjakan pada sesuatu yang tidak diinginkan.[2]

Macam-macam paksaan ada dua, yaitu:

1. Paksaan yang meniadakan kerelaan dan menghilangkan pilihan, yaitu paksaan yang dikhawatirkan menghilangkan nyawa. Paksaan ini disebut paksaan absolut (الإكراه الملجىء). Paksaan

---

1 Muḥammad Khuḍarī Bik,, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 105.

2 ʻAbd al-Qādir ʻAwdah, *al-Tashrīʻ al-Jinā'ī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍʻī*, juz 1 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1992), 563.

absolut berpengaruh pada perbuatan yang memerlukan kerelaan dan pilihan secara bersama-sama seperti melakukan *jarīmah*.

2. Paksaan yang menghilangkan kerelaan, tetapi tidak meniadakan pilihan, yaitu paksaan yang menurut kebiasaan tidak dikhawatirkan mengakibatkan hilangnya nyawa seperti dipenjara atau dipukuli dengan ringan. Paksaan ini disebut paksaan relatif (الإكراه غير الملجىء). Paksaan relatif hanya berpengaruh pada perbuatan yang memerlukan kerelaan, seperti jual beli dan sewa menyewa.

Menurut sebagian *fuqahā'* mazhab Ḥanbalī, ukuran paksaan adalah adanya siksaan (penganiayaan) berupa pukulan dan cekikan. Ancaman berupa siksaan semata tidak cukup membuat keadaan menjadi paksaan. Argumentasi yang mereka gunakan adalah peristiwa 'Ammār bin Yāsir yang diculik oleh orang-orang kafir. Ia dipaksa menyekutukan Allah tapi menolak. Setelah ia ditenggelamkan ke dalam air, ia kemudian memenuhi keinginan mereka. Ketika Rasulullah mendatanginya, ia menangis. Rasulullah mengusap air matanya seraya bersabda:

أَخَذَ الْمُشْرِكُوْنَ فَغَطُّوْكَ فِي الْمَاءِ وَأَمَرُوْكَ أَنْ تُشْرِكَ بِاللهِ فَفَعَلْتَ فَإِنْ أَخَذُوْكَ مَرَّةً أُخْرَى فَافْعَلْ ذٰلِكَ بِهِمْ.

Orang-orang musyrik telah mengambilmu, kemudian mereka menenggelamkanmu ke dalam air, dan menyuruhmu untuk menyekutukan Allah lalu engkau melakukannya. Jika mereka mengambilmu kembali, lakukan hal itu kepada mereka.[3]

Selain berdasarkan hadis tersebut, mazhab Ḥanbalī berargumentasi dengan perkataan 'Umar bin Khaṭṭāb:

لَيْسَ الرَّجُلُ أَمِيْنًا عَلَى نَفْسِهِ إِذَا أَجَعْتَهُ أَوْ ضَرَبْتَهُ أَوْ أَوْثَقْتَهُ.

---

[3] Rahmat Hakim, *Hukum Pidana Islam: Fiqih Jinayah* (Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2000), 55.

Seseorang tidak percaya atas dirinya jika engkau melaparkannya, memukulnya, atau mengikatnya.[4]

Berdasarkan alasan tersebut, mazhab Ḥanbalī berpendapat bahwa paksaan mengharuskan adanya perbuatan materiil yang menimpa orang yang dipaksa, sehingga ia termotivasi melakukan hal-hal yang dipaksakan. Jika tidak ada perbuatan materiil yang memotivasi dan mendahului perbuatan yang dilakukan orang yang dipaksa, menurut mereka, paksaan dianggap tidak ada.

Menurut pendapat yang *rājiḥ* di kalangan mazhab Ḥanbalī yang juga pendapat Mālik, Abū Ḥanīfah, dan al-Shāfiʿī, ancaman sudah cukup dianggap paksaan meskipun tanpa disertai siksaan atau pukulan yang mengenai orang yang dipaksa. Menurut kelompok ini, ancaman untuk dibunuh, disiksa, dan dipukuli mendorong dilakukannya perbuatan yang dipaksakan, bukan perbuatan menyiksa, memukul, atau membunuh itu sendiri. Jika ancamannya diwujudkan dalam perbuatan nyata, orang yang dipaksa sudah tidak merasa takut dan kekhawatiran terhadap bukti ancaman hilang.

Paksaan dapat terwujud jika memenuhi beberapa syarat, yaitu:

1. Ancaman yang menyertai paksaan adalah berat sehingga dapat menghilangkan kerelaan seperti ancaman dibunuh, dipukul dengan pukulan keras, atau dipenjara dalam waktu yang lama. Ukuran berat dan ringannya ancaman sangat subjektif, berbeda menurut perbedaan dan cara paksaan. Satu sisi, seseorang mungkin tidak merasa takut dan bertahan dengan beberapa pukulan atau cambukan, sedang sisi yang lain seseorang merasa takut dengan satu pukulan atau cambukan. Para ulama sepakat bahwa ancaman berupa makian atau fitnah dengan tuduhan zina tidak termasuk paksaan. Perintah

4 al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār*, juz 5 (Mesir: Dār al-Bāb al-Ḥalabī wa Awlāduh, t.t.), 168

pejabat meskipun tanpa disertai ancaman, cukup dianggap paksaan. Kesan yang diambil, jika perintah tersebut tidak dilaksanakan, balasannya adalah pembunuhan, penganiayaan berat atau penjara yang sangat lama. Para ulama sepakat bahwa ancaman dianggap sebagai paksaan apabila ditujukan kepada diri orang yang dipaksa. Jika ancaman tersebut ditujukan kepada orang lain bersama orang yang dipaksa, para ulama berbeda pendapat. Menurut Mālikīyah, ancaman sudah merupakan paksaan meskipun ditujukan kepada orang lain dan bukan keluarganya. Menurut Ḥanafīyah, ancaman tidak dianggap sebagai paksaan jika ditujukan pada selain orang yang dipaksa. Hanya saja sebagian mazhab Ḥanafīyah yang lain berpendapat bahwa paksaan dianggap ada jika ancaman ditujukan anaknya, orang tuanya, atau keluarga dekatnya. Pandapat ini sejalan dengan ulama Shāfi'īyah. Mazhab Ḥanābilah berpendapat, paksaan dianggap ada jika ancamannya ditujukan kepada anak atau orang tuanya.

2. Ancaman harus seketika yang diduga kuat pasti terjadi jika orang yang dipaksa tidak melaksanakan keinginan orang yang memaksa. Jika ancaman tidak seketika, paksaan dianggap tidak ada, karena orang yang dipaksa masih mempunyai kesempatan untuk melindungi dirinya dan pada saat itu tidak ada dorongan yang kuat untuk segera melaksanakan perintah orang yang memaksa.
3. Orang yang memaksa mempunyai kemampuan untuk melaksanakan ancamannya walaupun ia bukan penguasa atau petugas tertentu. Jika orang yang memaksa tidak memiliki kemampuan untuk mewujudkan ancamannya, paksaan dianggap tidak ada.
4. Ada dugaan yang kuat pada diri orang yang dipaksa bahwa jika ia tidak memenuhi tuntutan orang yang memaksa, ancamannya benar-benar terjadi. Jika ia mempunyai keyakinan bahwa orang yang memaksa tidak sungguh-sungguh dalam

ancamannya atau ia mampu menghindari ancaman tersebut dengan berbagai cara tetapi ia masih juga mengerjakan perbuatan yang dituntut oleh orang yang mamaksa, paksaan dianggap tidak ada.

B. Mabuk

Secara umum yang dimaksud dengan mabuk adalah hilangnya akal karena meminum minuman keras atau minum khamer. Menurut Abu Hanifah, seseorang dikatakan mabuk jika ia telah kehilangan akal dan tidak bisa membedakan antara langit dan bumi, antara laki-laki dan perempuan. Menurut Muḥammad bin Ḥasan dan Abū Yūsuf, orang mabuk adalah orang yang banyak mengigau. Pandapat ini sejalan dengan pandangan ulama yang lain berdasarkan firman Allah:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَقْرَبُوْا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ.

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kalian salat, sedang kalian dalam keadaan mabuk, sehingga kalian mengerti apa yang kalian ucapkan.[5]

Tentang pertanggungjawaban pidana orang yang mabuk, menurut pendapat yang *rājiḥ* dari mazhab yang empat, ia tidak dijatuhi hukuman atas *jarīmah* yang dilakukan apabila ia dipaksa atau terpaksa minum atau ia minum atas kemauannya sendiri tetapi tidak mengatahui bahwa yang diminum adalah khamer atau ia minum minuman keras untuk berobat lalu mabuk. Selain pendapaat yang *rājiḥ* tersebut, di kalangan mazhab yang empat terdapat pendapat yang *marjūḥ*, yaitu bahwa orang yang mabuk tidak dibebani pertanggungjawaban pidana atas semua perbuatan *jarīmah* yang dilakukan dalam kondisi bagaimana pun dan ada sebab apa pun, karena akalnya sedang hilang. Dengan demikian,

[5] al-Qur'ān, 4 [al-Nisā']: 43.

orang yang mabuk tidak menyadari perbuatannya dan kesadaran merupakan dasar adanya pertanggungjawaban pidana.

C. Gila

Hukum pidana Islam memandang bahwa orang *mukallaf* dapat dibebani pertanggungjawaban pidana jika ia memiliki kemampuan berpikir dan memilih. Jika salah satu dari kedua hal ini tidak ada, pertanggungjawaban menjadi terhapus. Kemampuan berpikir seseorang dapat hilang karena faktor bawaan sejak lahir atau karena ganggun seperti sakit atau cacat fisik. Hilangnya kemampuan berpikir tersebut disebut gila.

Pengaruh gila terhadap pertanggungjawaban pidana tidak sama bergantung pada gila yang menyertai *jarīmah* atau sesudahnya. Apabila gila menyertai perbuatan *jarīmah*, maka pelakunya dibebaskan dari pertanggungjawaban pidana, karena pada saat melakukan *jarīmah* ia tidak mempunyai kekuatan berpikir. Keadaan gila ini tidak menjadikan *jarīma*h diperbolehkan, melainkan hanya menghapuskan hukuman. Ketentuan ini adalah kesepakatan para *fuqahā'* dan para sarjana hukum positif. Dalam pasal 44 KUHP disebutkan:

1) Tiada dapat dipidana barangsiapa yang mengerjakan suatu perbuatan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kepadanya, sebab kurang sempurna akalnya atau sakit berubah akal.
2) Jika nyata perbuatan itu tidak dapat dipertanggungjawabkan padanya sebab kurang sempurna akalnya atau sakit berubah akal, maka dapatlah hakim memerintahkan memasukkan dia ke rumah sakit jiwa selama-lamanya satu tahun untuk diperiksa.

Pembebasan orang gila dari hukuman, tidak berarti ia dibebaskan dari pertanggungjawaban perdata, sebab harta dan jiwa orang lain dijamin keselamatannya oleh *shara'* dan alasan-alasan yang sah tidak dapat menghilangkan jaminan tersebut. Orang

gila masih tetap memiliki harta, demikian juga ia dapat dibebani pertanggungjawaban perdata, yaitu pertanggungjawaban yang berkaitan dengan harta.

Para *fuqahā'* berbeda pendapat tentang besarnya pertanggungjawaban dalam *jarīmah* pembunuhan dan penganiayaan. Perbedaan tersebut berpangkal pada perbedaan pendapat mereka tentang kesengajaan orang gila mengenai sengaja dalam makna sesungguhnya atau sengaja dalam makna kekeliruan atau kesalahan semata. Mālik, Abū Ḥanīfah, dan Aḥmad bin Ḥanbal berpendapat bahwa perbuatan sengaja dari orang gila termasuk kekeliruan atau kesalahan, karena ia tidak mungkin melakukan perbuatan dengan niat yang sesungguhnya. Menurut al-Shāfiʿī, perbuatan sengaja dari orang gila termasuk kesengajaan dan bukan kesalahan, karena gila hanya membebaskan hukuman tetapi tidak mengubah sifat perbuatan.

Gila yang timbul setelah dilakukannya *jarīmah* terkadang sebelum ada keputusan hakim dan terkadang sesudah ada keputusan hakim. Menurut Shāfiʿīyah dan Ḥanābilah, gila yang timbul sebelum ada keputusan hakim tidak dapat menghalangi dan menghentikan pelaksanaan pemeriksaan pengadilan. Menurut mereka, adanya *taklīf* hanya disyaratkan pada waktu melakukan *jarīmah*. Pandangan ini tidak berarti menghina atau meremehkan kedudukan orang gila, karena pemeriksaan pengadilan terhadap mereka yang melakukan *jarīmah* disertai dengan jaminan keadilan yang kuat. Alasan mereka mungkin lebih kuat jika dilihat dari segi logika dan kenyataan, karena seseorang yang telah melakukan *jarīmah* sudah sepantasnya dijatuhi hukuman. Kalau ia kemudian gila, pemeriksaan di pengadilan tetap jalan selama ada jalan mengadilinya. Dalam hal ini, pengaruh gila hanya terbatas pada ketidakmampuan sebagai tertuduh untuk membela diri. Menurut aturan hukum, ketidakmampuan tertuduh untuk membela diri tidak mengurangi atau mencegah pemeriksaan hakim. Orang bisu dan orang yang kehilangan suara setelah

melakukan *jarīmah* adalah orang-orang yang tidak mampu membela diri, tetapi mereka tetap dihadapkan ke pengadilan. Oleh karena itu, membedakan orang gila dengan orang yang bisu tidak diperlukan.

Mālikīyah dan Ḥanafīyah berpendapat, kondisi gila yang terjadi sebelum ada keputusan hakim dapat menghentikan proses pemeriksaan pengadilan dan menundanya sampai keadaan gilanya hilang. Menurut mereka, dijatuhkannya hukuman disyaratkan adanya *taklīf*. Syarat tersebut harus terdapat pada waktu dilakukannya pemeriksaan. Dengan demikian, pelaku harus tetap menjadi orang *mukallaf* pada saat diadili.

Apabila sesudah ada keputusan hakim orang yang terhukum menjadi gila, menurut al-Shāfi'ī dan Aḥmad bin Ḥanbal, pelaksanaan hukuman tidak dapat dihentikan kecuali *jarīmah ḥudūd*. Dalam *jarīmah ḥudūd*, pembuktiannya hanya dengan pengakuan terpidana. Dalam *jarīmah ḥudūd*, terpidana bisa menarik kembali pengakuannya, baik sebelum dilaksanakannya hukuman maupun sesudahnya. Apabila ia menark kembali pengakuannya, pelaksanaan hukuman harus dihentikan, karena ada kemungkinan penarikan kembali pengakuannya itu keluar dari hati yang tulus. Bagi orang gila, pelaksanaan hukuman harus dihentikan atau ditunda sampai ia sembuh.

Apabila keputusan hakim didasarkan pada bukti-bukti lain selain pengakuan seperti saksi, pelaksanaan hukuman tetap dijalankan. Dasar pendapat ini adalah bahwa pertanggungjawaban pidana dan hukuman dikaitkan dengan waktu dilakukannya *jarīmah*, bukan dengan keadaan sesudahnya atau sebelumnya.

Mālik berpendapat, keadaan gila dapat menunda pelaksanaan hukuman sampai terpidana sembuh dari gilanya, kecuali apabila hukumannya adalah *qiṣāṣ*. Menurut sebagian Mālikīyah, hukuman *qiṣāṣ* menjadi gugur dan diganti dengan *diyah*. Menurut sebagian yang lain, jika harapan sembuh sangat kecil, keputusan terakhir diserahkan kepada keluarga korban. Apabila mereka

mengambil pelaksanaan *qiṣāṣ*, mereka boleh mengambil *diyah*. Abū Ḥanīfah berpendapat, apabila keadaan gila timbul setelah terpidana diserahkan untuk dilaksanakannya hukuman, hukuman tersebut tidak boleh ditunda. Apabila hukumannya berupa *qiṣāṣ* dan terpidana menjadi gila setelah diserahkan untuk dieksekusi, hukuman *qiṣāṣ* diganti dengan *diyah* dengan menggunakan *istiḥsān*. Pendirian tentang ditundanya hukuman untuk orang gila didasarkan atas dua alasan. *Pertama*, penjatuhan hukuman harus didasarkan adanya *taklīf* pada diri terpidana dan hukuman tidak akan terjadi kecuali dengan proses pemeriksaan. Dengan demikian, syarat *taklīf* harus ada pada waktu pemeriksaan dan keputusan hukum. *Kedua*, pelaksanaan hukuman termasuk kelanjutan dari proses peradilan.

Apabila syarat *taklīf* harus terdapat pada waktu dilakukan-nya pemeriksaan oleh hakim, syarat ini juga harus terdapat pada saat dilaksanakannya keputusan hakim, padahal adanya gila dapat menghapus *taklīf*.

D. Anak di Bawah Umur

Hukum pidana Islam membahas tentang pertanggungjawaban anak di bawah umur secara konkret dalam kurun waktu yang sangat lama. Pada masa hukum pidana Islam, hukum Romawi sebagai bentuk hukum positif yang paling maju pada saat itu mengadakan pemisahan antara pertanggungjawaban anak di bawah umur dengan pertanggungjawaban orang dewasa dalam batas yang sangat sempit, yaitu usia tujuh tahun. Jika seorang anak belum mencapai usia tujuh tahun, ia tidak dikenai pertanggungjawaban pidana kecuali *jarīmah* yang dilakukan dengan niat merugikan orang lain. Jika tujuannya merugikan orang lain, meskipun umur tujuh tahun, dia dikenakan pertanggungjawaban pidana.[6]

---

[6] Ahmad Hanafi, *Asas-asas Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 368. Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam: Fikih Jinayah* (Jakarta: Penerbit Sinar Grafika, 2004), 132.

Pertanggungjawaban pidana dalam hukum pidana Islam berpijak pada dua hal, yaitu kekuatan berpikir (*al-idrāk*) dan pilihan (*al-ikhtiyār*). Atas dasar dua ketentuan tersebut, kedudukan anak di bawah umur antara satu dengan yang lain berbeda sesuai perbedaan masa dalam kehidupannya sejak ia lahir sampai mencapai batas *al-idrāk* dan *al-ikhtiyār*.[7]

Proses masa yang dialami oleh setiap orang sejak ia lahir sampai dewasa, *fuqahā'* membagi menjadi tiga, yaitu:[8]

1. Masa tidak adanya kemampuan berpikir (*in'idām al-idrāk*). Masa ini dimulai sejak seseorang lahir dan berakhir pada masa tujuh tahun. Pada masa itu anak dianggap tidak mempunyai kemampuan berpikir (*ghayr al-tamyīz*). *Tamyīz* adalah masa seseorang bisa membedakan antara benar dan salah, tidak dibatasi dengan usia tertentu. *Tamyīz* terkadang bisa muncul sebelum usia tujuh tahun dan terkadang timbul sebelum usia tujuh tahun karena perbedaan situasi dan kondisi, misalnya lingkungan, kesehatan akal, dan keutuhan mental. Para *fuqahā'* berpedoman pada usia dalam menentukan batasan *tamyīz* dan kemampuan berpikir agar bisa berlaku untuk semua orang berdasarkan pada ketentuan umum yang dapat terjadi bagi anak. Dengan pembatasan ini, kekacauan hukum dapat dihindari. Selain itu, pembatasan *tamyīz* dengan umur memungkinkan bagi hakim mengetahui dengan mudah syarat kemampuan berpikir melalui usia. Anak yang berusia belum tujuh tahun—meskipun menunjukkan kemampuan berpikir, mungkin melebihi anak yang berusia lebih tujuh tahun—dianggap belum *tamyīz*. Ukuran yang dijadikan pegangan adalah kebanyakan orang, bukan personal. Jika seorang anak yang belum mencapai usia tujuh tahun (*ghayr al-tamyīz*) melakukan tindak pidana,

---

7 'Awdah, *al-Tashrī*, juz 1, 600.
8 Ibid., 601-602.

ia tidak dijatuhi hukuman. Ia tidak dikenai hukuman *ḥadd* jika melakukan *jarīmah ḥudūd* dan tidak dikenai hukuman *qiṣāṣ* jika melakukan tindak pidana *qiṣāṣ*. Pembebasan anak dari pertanggungjawaban pidana tidak menyebabkan ia bebas dari pertanggungjawaban perdata. Ia tetap diwajibkan membayar ganti rugi yang dibebankan dari harta miliknya jika tindakannya menimbulkan kerugian kepada orang lain, baik harta maupun jiwa.

2. Masa kemampuan berpikir lemah (*al-idrāk al-ḍa'īf*). Masa ini dimulai sejak seorang anak memasuki usia tujuh tahun dan berakhir pada masa dewasa (*bāligh*). Mayoritas *fuqahā'* membatasi usia *bāligh* lima belas tahun. Jika seorang anak mencapai usia lima belas tahun, ia dianggap dewasa dalam pandangan hukum. Abū Ḥanīfah menetapkan usia dewasa delapan belas tahun. Dalam satu versi, usia dewasa adalah sembilan belas tahun bagi laki-laki dan tujuh belas tahun bagi perempuan. Pandangan yang masyhur di kalangan Mālikīyah adalah sama dengan pendapat Abū Ḥanīfah. Pada masa ini, seorang anak tidak dikenakan pertanggungjawaban atas *jarīmah* yang dilakukan, baik *jarīmah ḥudūd, qiṣāṣ* maupun *ta'zīr*. Meskipun demikian, ia dikenakan hukuman pengajaran. Jika seorang anak melakukan *jarīmah* berulang-ulang dan sering dikenakan hukuman pengajaran, ia tidak dianggap sebagai recidivis (pengulang kejahatan). Untuk pertanggungjawaban perdata ia tetap dikenakan sanksi meskipun dibebaskan dari pertanggungjawaban pidana jika perbuatannya merugikan orang lain baik harta maupun jiwa.
3. Masa kemampuan berpikir penuh (*al-idrāk al-tāmm*). Masa ini dimulai sejak seorang anak mencapai usia dewasa, yaitu usia lima belas tahun menurut mayoritas *fuqahā'* atau delapan belas tahun menurut Abū Ḥanīfah dan pendapat yang populer dari mazhab Mālikī. Pada periode ini, seorang anak dikenakan pertanggungjawaban pidana atas semua *jarīmah*

yang dilakukan.

Ketentuan tersebut mengilustrasikan bahwa hukum pidana Islam membedakan pertanggungjawaban pidana menurut perbedaan umur anak di bawah umur, demikian juga hukum pidana positif. Selain itu, hukum pidana Islam dan hukum pidana positif mengenakan pertanggungjawaban perdata bagi anak di bawah umur. Dalam ketentuan kedua hukum ini, anak di bawah umur dibebaskan dari hukuman. Dengan demikian, ketentuan kedua hukum ini tidak terjadi pertentangan.

Ketentuan tentang anak di bawah umur dalam hukum pidana positif di Indonesia diatur dalam pasal 45 KUHP, yaitu:

> Jika orang yang di bawah umur dituntut karena melakukan tindak pidana ketika umurnya belum cukup enam belas tahun, dapatlah hakim memerintahkan supaya anak yang bersalah itu dikembalikan kepada orang tuanya atau walinya atau pemeliharannya dengan tidak dijatuhkan sesuatu pidana. Atau memerintahkan supaya anak yang bersalah itu diserahkan kepada pemerintah dengan tidak dijatuhkan pidana, yaitu jika tindak pidana itu masuk bagian kejahatan atau pelanggaran yang tersebut dalam pasal 489, 490, 492, 496, 497, 503-505, 514, 517-519, 526, 531, 532, 536, dan 540, serta tindak pidana itu dilakukannya sebelum lalu dua tahun sesudah putusan yang menyalahkan dia berbuat salah satu pelanggaran itu atau sesuatu kejahatan menjadi tetap, atau memidana anak yang bersalah itu.

Jika hakim memilih menghukum anak di bawah umur, hukuman yang dijatuhkan adalah maksimum hukuman pokok untuk tindak pidana yang dilakukannya dan dikurangi sepertiganya. Hal ini berdasarkan pasal 47 KUHP, yaitu:

1) Kalau hakim memidana anak yang bersalah itu maka maksimum hukuman pokok bagi tindak pidana itu dikurangi sepertiga.

2) Jika kejahatan itu diancam dengan pidana mati atau pidana penjara seumur hidup maka anak itu dipidana dengan penjara selama-lamanya lima belas tahun.
3) Pidana tambahan yang tersebut pada pasal 10 bagian b, ke-1 dan ke-3 tidak dijatuhkan.

Kedua pasal dalam KUHP di atas menjelaskan bahwa hukum pidana positif di Indonesia memberi celah untuk menjatuhkan hukuman pidana bagi anak di bawah umur yang melakukan tindak pidana. Dengan demikian, hukum pidana Islam berbeda dengan hukum pidana positif di Indonesia. Hukum pidana Islam tidak memperkenankan menjatuhkan hukuman pidana kepada anak di bawah umur kecuali untuk pengajaran dan pendidikan tidak sebagaimana hukum pidana positif di Indonesia.

PERTANGGUNGJAWABAN PIDANA

A. Pengertian Pertanggungjawaban Pidana

Secara etimologis dalam bahasa Arab, pertanggungjawaban pidana adalah *al-mas'ūlīyah al-jinā'īyah*. Secara terminologis pertanggungjawaban pidana adalah kebebasan seseorang untuk melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan. Termasuk di dalam pertanggungjawaban pidana adalah akibat yang ditimbulkan dari apa yang diupayakan atau tidak diupayakan atas dasar kemauan sendiri. Hal ini karena pelakunya mengetahui maksud dan akibat yang akan timbul dari perbuatan atau tidak berbuat.[1]

Dalam hukum pidana Islam, pertanggungjawaban pidana didasarkan pada tiga hal. *Pertama*, adanya perbuatan yang dilarang. *Kedua*, adanya kebebasan dalam berbuat atau tidak berbuat. *Ketiga*, kesadaran bahwa perbuatan itu mempunyai akibat tertentu.[2]

Dengan adanya syarat seperti itu, dapat dimengerti bahwa yang dapat dibebani hukuman adalah manusia sebagai subjek hukum dan harus memenuhi syarat-syarat tertentu. Apabila ketiga syarat tersebut terpenuhi, maka pertanggungjawaban pidana harus dilakukan. Dengan demikian, orang gila, anak di

---

1 Rahmat Hakim, *Hukum Pidana Islam: Fiqh Jinayah* (Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2000), 175.

2 Ibid.

bawah umur, orang yang dipaksa dan terpaksa tidak dibebani pertanggungjawaban.[3] Selain itu, badan hukum dikenai pertanggungjawaban pidana. Karena badan hukum tidak bisa berbuat secara langsung mempertanggungjawabkan perbuatannya, pertanggungjawaban dikenakan kepada orang yang mewakili badan hukum tersebut. Dengan demikian, apabila terjadi perbuatan yang dilarang yang dilakukan oleh orang yang bertindak atas nama badan hukum, maka orang tersebut yang dibebani pertanggungjawaban pidana.

Dalam terminologi *fiqh jināyah*, orang yang mendapatkan pertanggungjawaban adalah orang yang mendapat *taklīf*, yakni orang *mukallaf*. Pembebasan pertanggungjawaban terhadap ketiga orang tersebut berdasarkan firman Allah dan sabda Rasulullah:

مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ.

Barangsiapa yang kafir kepada Allah setelah ia iman, kecuali orang yang dipaksa sedang hatinya masih iman, tetapi orang yang terbuka dadanya kepada kekafiran, maka atas mereka amarah Allah dan baginya siksaan yang besar.[4]

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقَظَ وَعَنِ الْمُبْتَلَى حَتَّى يَبْرَأَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَكْبَرَ.

Dari 'Ā'ishah ra, ia berkata: Rasulullah SAW telah bersabda: Terdapat tiga catatan yang dihapus, yaitu dari orang yang tidur sampai ia bangun, dari orang gila sam-

---

3 Haliman, *Hukum Pidana Islam Menurut Ajaran Ahli Sunnah Wal Jama'ah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1968). 111.

4 al-Qur'ān, 16 [al-Naḥl]: 178.

pai ia sembuh, dan dari anak kecil sampai ia dewasa.[5]

Dalam hukum positif pada masa sebelum revolusi Perancis, kondisinya tidak demikian. Setiap orang dapat dibebani pertanggungjawaban pidana tanpa mengenal kondisi orang dan tanpa membedakan apakah orang tersebut melakukan atas dasar kemauan sendiri atau tidak, dewasa atau belum. Tidak hanya itu, binatang dan benda mati dibebani pertanggungjawaban pidana apabila menimbulkan kerugian kepada pihak lain. Selain itu, kematian tidak bisa menghindarkan seseorang dari pemeriksaan pengadilan dan hukuman. Bahkan seseorang harus mempertanggungjawabkan perbuatan orang lain, meskipun orang tersebut tidak tahu dan tidak ikut serta melakukan. Setelah revolusi Perancis, pertanggungjawaban hanya dibebankan kepada orang yang masih hidup serta memiliki pengetahuan dan pilihan.[6]

B. Dasar Hukum Pertanggungjawaban Pidana

Orang yang bertanggung jawab atas tindak pidana yang dilakukan adalah orang yang melakukan kejahatan, bukan orang lain. Hal ini berdasarkan firman Allah:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى.

Orang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Jika seseorang yang berat dosanya memanggil (orang lain) untuk memikul dosanya itu tidak akan dipikulkan untuknya sedikitpun meskipun (yang dipanggil itu) kaum kerabatnya.[7]

---

[5] Abū Dāwud Sulaymān bin Ash'ath al-Sijistānī al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud*, juz 4 (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2007), 817.

[6] Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam: Fikih Jinayah* (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), 75. Ahmad Hanafi, A*sas-asas Hukum Pidana Islam* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1993), 157.

[7] al-Qur'ān, 35 [Fāṭir]: 18.

أَنْ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ مَا سَعَى.

Yaitu, bahwa seseorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain dan bahwa manusia tidak memperoleh selain apa yang telah diusahakannya.[8]

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيْدِ.

Barangsiapa yang berbuat kebaikan maka untuk dirinya dan barangsiapa yang berbuat kejahatan maka akibatnya atas dirinya. Allah sekali-kali tidak menganiaya hamba-hambaNya.[9]

Berdasarkan ayat tersebut, orang yang melawan hukum dimintai pertanggungjawaban. Tentang pertanggungjawaban bagi orang yang melawan hukum, di antaranya adalah ayat-ayat sebagai berikut:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيْمٌ وَلَكُمْ فِى الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِى الْأَبْصَارِ.

Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kalian qiṣāṣ berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan perempuan dengan perempuan. Oleh karena itu, barangsiapa mendapat pemaafan dari saudaranya, hendaklah yang memaafkan mengikuti dengan cara yang baik dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar diyah kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik pula. Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari

---

8 Ibid., 53 [al-Najm]: 38-39.

9 Ibid., 42 [Fuṣṣilat]: 46.

Tuhan kalian dan suatu rahmat. Barangsiapa melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang pedih. Di dalam qiṣāṣ itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagi kalian wahai orang-orang yang berakal supaya kalian bertakwa.[10]

Ayat di atas menggambarkan adanya unsur melawan dari delik itu sendiri, yaitu orang yang membunuh dengan sengaja, maka dia dikenai hukum bunuh, yaitu *qiṣāṣ*. Jika pihak keluarga terbunuh memberi pengampunan, pembunuh dikenai hukuman *diyah*.

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ.

Orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik berbuat zina dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera. Janganlah kalian terima kesaksian mereka selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik.[11]

Ayat di atas menggambarkan adanya pertanggungjawaban bagi orang yang menuduh zina dengan dicambuk delapan puluh kali jika tidak mampu mendatangkan empat orang saksi. Selain itu, ayat tersebut secara tidak langsung melarang menuduh zina. Ketika ada larangan kemudian terjadi perbuatan melanggar hukum sedang orang tersebut mengerti akibat hukumnya, maka tindakan tersebut melawan hukum dan pelakunya dikenai sanksi hukum.

C. Hapusnya Pertanggungjawaban Pidana

Pertanggungjawaban pidana dapat dihapus karena adanya beberapa sebab, baik yang berkaitan dengan perbuatan pelaku tindak pidana maupun sebab-sebab yang berkaitan dengan keadaan pelaku. Oleh karena itu, tidak setiap pelaku perbuatan

---

10 Ibid., 2 [al-Baqarah]: 178-179.
11 Ibid., 24 [al-Nūr]: 4.

yang melawan hukum dapat dikenakan sanksi. Di antara sebab dibolehkannya perbuatan yang dilarang, yaitu pembelaan yang sah (الدفاع الشرعيّ), pendidikan (التأديب), pengobatan (التطبيب), permainan olahraga (ألعاب الفروسية), dan hak-hak dan kewajiban pihak yang berwenang (حقوق الحكام وواجباتهم).

1. Pembelaan yang Sah

Pembelaan yang sah dalam hukum pidana Islam ada dua macam. *Pertama*, pembelaan khusus, yakni *daf‘ al-ṣā'il* (menolak penyerang). *Kedua*, pembelaan umum, yakni *al-amr bi al-ma‘rūf wa al-nahy ‘an al-munkar* (memerintah kepada yang baik dan mencegah yang munkar).

Yang dimaksud pembelaan khusus menurut hukum pidana Islam adalah hak atau kewajiban seseorang untuk menjaga diri atau orang lain dan harta benda sendiri atau harta benda orang lain dengan menggunakan kekuatan untuk menghadapi serangan. Pembelaan khusus baik yang bersifat wajib maupun hak bertujuan menolak serangan dan bukan sebagai hukuman atas serangan tersebut.[12] Artinya, meskipun sudah ada pembelaan namun penjatuhan hukuman atas penyerangannya masih bisa dilakukan. Dasar hukum untuk pembelaan khusus adalah firman Allah dan sabda Rasulullah:

فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوْا اللهَ وَاعْلَمُوْا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِيْنَ.

Oleh sebab itu, barangsiapa yang menyerang kalian maka seranglah ia seimbang dengan serangannya terhadap kalian. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah bersama orang-orang yang bertakwa.[13]

---

[12] ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, *al-Tashrī‘ al-Jinā'ī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ‘ī,* juz 1 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1992), 473.

[13] al-Qur'ān, 2 [al-Baqarah]: 194.

مَنْ قُتِلَ دُوْنَ دِيْنِهِ فَهُوَ شَهِيْدٌ وَمَنْ قُتِلَ دُوْنَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيْدٌ وَمَنْ قُتِلَ دُوْنَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيْدٌ.

Barangsiapa yang dibunuh karena mempertahankan agamanya maka ia mati syahid. Barangsiapa yang dibunuh karena mempertahankan jiwanya maka ia mati syahid. Barangsiapa yang dibunuh karena mempertahankan hartanya maka ia mati syahid.[14]

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يُرِيْدُ أَنْ يَأْخُذَ مَالِي؟ قَالَ: فَلَا تُعْطِهِ مَالَكَ قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي؟ قَالَ: فَقَاتِلْهُ قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلَنِي؟ قَالَ: فَأَنْتَ شَهِيْدٌ قَالَ: إِنْ قَتَلْتُهُ؟ قَالَ: هُوَ فِي النَّارِ.

Seorang laki-laki datang kepada Rasulullah SAW lalu bertanya: "Wahai Rasulullah, bagaimana pendapatmu jika seorang laki-laki datang bertujuan mengambil harta saya?" Rasulullah bersabda: "Jangan hartamu engkau berikan kepadanya." Laki-laki itu bertanya lagi: "Bagaimana pendapatmu jika dia menyerang saya?" Rasulullah menjawab: "Seranglah dia." Laki-laki itu bertanya: "Bagaimana jika saya yang terbunuh?" Rasulullah menjawab: "Engkau mati syahid." Laki-laki itu bertanya lagi: "Bagiamana jika dia terbunuh?" Rasulullah menjawab: "Dia masuk neraka."[15]

عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اُنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُوْمًا. قُلْنَا: يَا رَسُوْلَ اللهِ نَصَرْتُهُ مَظْلُوْمًا فَكَيْفَ أَنْصُرُهُ ظَالِمًا؟ قَالَ: تَكَفُّهُ عَنِ الظُّلْمِ فَذَاكَ نَصْرُكَ.

---

14 Muḥammad bin ʿĪsā bin Sawrah al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, juz 4 (Beirut: al-Maktabah al-ʻAṣrīyah, 2009), 474.

15 Abū al-Ḥusayn Muslim bin Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Fikr, 2010), 87.

Dari Anas, dari Nabi SAW beliau bersabda: "Tolonglah saudaramu yang menganiaya atau yang dianiaya." Kami bertanya: "Wahai Rasulullah, saya menolong saudara yang dianiaya, bagaimana caranya menolang saudara yang menganiaya?" Rasulullah menjawab: "Engkau halangi dia dari perbuatan aniayanya, itulah cara menolongmu kepadanya."[16]

Berdasarkan ayat al-Qur'ān dan hadis tersebut, dapat diambil pengertian tentang keharusan membela diri. Hadis tersebut menggambarkan bahwa orang yang meninggal karena membela agama, diri, harta, keluarga, dan kehormatan dari kejahatan adalah orang yang mati syahid, sedang orang yang menyerang kemudian meninggal adalah orang yang dilaknat oleh Allah.

Pembelaan diri sampai membunuh orang dikategorikan orang yang membunuh pada saat perang *fī sabīl Allāh*. Allah berfirman:

إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُوْنَ فِي سَبِيْلِ اللهِ فَيَقْتُلُوْنَ وَيُقْتَلُوْنَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاتِ وَالْإِنْجِيْلِ وَالْقُرْاٰنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللهِ فَاسْتَبْشِرُوْا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمِ.

Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin jiwa-jiwa mereka dan harta mereka dengan balasan bahwa baginya adalah sorga, yaitu mereka berperang di jalan Allah lalu mereka membunuh dan terbunuh sebagai suatu perjanjian yang benar tentang itu dalam Taurat, Injil, dan al-Qur'ān. Itulah orang yang memenuhi janjinya kepada Allah. Oleh karena

---

[16] al-Turmudhi, *Sunan al-Turmudhī*, juz 4, 474. Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2012), 420.

itu, bergembiralah dengan perjanjian kalian yang kalian janjikan kepadaNya, karena yang demikian itu adalah kebahagiaan yang besar.[17]

Para *fuqahā'* sepakat bahwa membela adalah cara yang sah mempertahankan diri sendiri atau orang lain dari serangan terhadap jiwa, kehormatan, dan harta benda. Mereka berbeda pendapat tentang hukumnya, apakah membela adalah hak atau wajib. Jika membela adalah hak, seseorang boleh memilih antara mengerjakan atau meninggalkan dan ia tidak berdosa jika memilih salah satunya. Jika membela adalah wajib, seseorang tidak punya pilihan kecuali mengerjakan. Jika meninggalkan, dia berdosa.[18]

Serangan seseorang terkadang ditujukan kepada kehormatan, jiwa atau harta benda. Untuk membela kehormatan, para *fuqahā'* sepakat bahwa hukumnya wajib. Apabila seorang laki-laki hendak memperkosa seorang perempuan dan tidak bisa mempertahankan kehormatan kecuali membunuh, maka perempuan tersebut wajib membunuhnya, demikian juga bagi orang lainnya yang melihat peristiwa itu.[19]

Untuk membela jiwa, para *fuqahā'* berbeda pendapat tentang hukumnya. Menurut mazhab Ḥanafī dan pendapat yang umum dalam mazhab Mālikī dan mazhab Shāfi'ī, membela jiwa hukumnya wajib. Menurut pendapat yang *marjūḥ* dalam mazhab Mālikī dan mazhab Shāfi'ī serta pendapat yang *rājiḥ* di dalam mazhab Ḥanbalī, membela jiwa hukumnya boleh, bukan wajib berdasarkan hadis:

اِجْلِسْ فِى بَيْتِكَ فَإِنْ خِفْتَ أَنْ يَبْهِرَكَ شِعَاعَ السَّيْفِ فَغَطِّ وَجْهَكَ أَوْ فِى لَفْظٍ اٰخَرَ فَكُنْ عَبْدَ اللهِ الْمَقْتُوْلَ وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللهِ الْقَاتِلَ.

"Duduklah di rumah. Jika engkau khawatir disilaukan

---

[17] al-Qur'ān, 9 [al-Tawbah]: 111.
[18] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 474-475.
[19] Ibid., 474.

oleh cahaya pedang mata, tutuplah mukamu." Atau dalam lafal yang lain, "jadilah engkau hamba Allah yang terbunuh dan jangan menjadi hamba Allah yang membunuh."[20]

Tentang pembelaan terhadap harta benda, mayoritas *fuqahā'* berpendapat hukumnya boleh, bukan wajib. Orang yang diserang juga boleh melakukan upaya pembelaan dan boleh tidak melakukan. Hanya saja sebagian *fuqahā'* berpendapat bahwa pembelaan terhadap harta adalah wajib jika harta tersebut berupa binatang yang bernyawa, harta wakaf, harta titipan atau harta orang yang diserang tetapi terkait dengan hak orang lain seperti barang jaminan dan barang sewaan.[21]

Terkait dengan pembelaan untuk kepentingan umum atau *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*, dasar hukumnya termaktub di dalam al-Qur'ān dan hadis Rasulullah:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ.

Hendaklah ada di antara kalian segolongan umat yang mengajak kepada kebaikan, memerintah kepada yang ma'rūf dan mencegah dari yang munkar. Mereka itu adalah orang-orang yang beruntung.[22]

كُنْتُمْ خَيرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ وَلَوْ اٰمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُوْنَ.

Kalian adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, memerintah kepada yang ma'rūf dan mencegah

---

[20] Ibid., 475.
[21] Ibid., 475-476.
[22] al-Qur'ān, 3 [Āli 'Imrān]: 104.

dari yang munkar serta beriman kepada Allah. Seandainya ahli kitab beriman kepada Allah, tentu itu lebih baik bagi mereka; di antara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.[23]

وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوْا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ.

Tolong-menolonglah kalian dalam (mengerjakan) kebaikan dan takwa dan janganlah tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Bertakwalah kalian kepada Allah, sesungguhnya Allah sangat besar siksaNya.[24]

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَاسْتَطَاعَ أَنْ يُغَيِّرَهُ فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيْمَانِ.

Barangsiapa di antara kalian melihat kemunkaran kemudian dia mampu merubahnya, ubahlah dengan tangannya. Jika ia tidak mampu, ubahlah dengan lidahnya. Jika ia tidak mampu, ubahlah dengan hatinya. Sikap demikian itu adalah iman yang paling lemah.[25]

Para *fuqahā'* sepakat bahwa pembelaan umum adalah kewajiban yang tidak boleh ditinggalkan. Pembelaan umum tersebut diadakan dengan tujuan agar masyarakat tegak di atas kebajikan dan secara personal mereka memiliki sifat utama. Hanya saja mereka berbeda pendapat tentang batas wajib apakah wajib *'ayn* atau wajib *kifāyah*? Siapa yang terkena kewajiban?

---

23 Ibid., 3 [Āli 'Imrān]: 110.

24 Ibid., 5 [al-Mā'idah]: 2.

25 Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*,, juz 3 (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2010), 705. Lihat al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Saḥīḥ Muslim*, 52.

Menurut sebagian *fuqahā'*, hukum pembelaan umum adalah wajib *'ayn* yang dikenakan kepada setiap umat Islam. Menurut mayoritas *fuqahā'*, pembelaan umum adalah wajib *kifāyah*.[26]

2. Pedidikan

Orang yang berhak memberikan pendidikan adalah suami terhadap istrinya dan orang tua terhadap anaknya. Suami mendidik istrinya jika tidak menaati dalam hal-hal yang harus ditaati. Dasar hak suami terhadap istri adalah firman Allah:

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللهُ وَاللَّاتِى تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا.

> *Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan karena Allah teleh melebihkan sebagian laki-laki atas sebagian perempuan dan karena laki-laki telah menafkahkan sebagian harta mereka. Sebab itu, perempuan yang saleh adalah yang taat kepada Allah dan memelihara diri ketika suaminya tidak ada karena Allah telah memelihara mereka. Perempuan-perempuan yang kalian khawatirkan nushūznya, nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka serta pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaati kalian, janganlah kalian mencari-cari jalan untuk menyusahkannya.*[27]

Nushūs di dalam ayat di atas adalah penyelewengan terhadap suami, yakni istri melalaikan kewajiban dan tidak taat kepada suami.

Para *fuqahā'* sepakat bahwa suami pada umumnya berhak

---

[26] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 493-494.

[27] al-Qur'ān, 4 [al-Nisā']: 34.

memberi pendidikan kepada istri apabila istri melakukan maksiat seperti pemborosan menggunakan harta suami. Para *fuqahā'* juga sepakat bahwa suami tidak boleh memukul istri karena khawatir istri menyeleweng melainkan setelah terjadi penyelewengan. Menurut pendapat yang *rājiḥ*, suami boleh memberi pendidikan kepada istri jika istri meninggalkan kewajiban yang diperintah oleh Allah. Menurut Mālik, Abū Ḥanīfah, sebagian ulama Shāfi'iyah, dan Ḥanābilah, suami tidak boleh memukul istri pada penyelewengan yang pertama melainkan penyelewengan yang dilakukan secara kontinu. Jika istri menyeleweng untuk pertama kali, suami menasehatinya dengan sikap yang halus. Jika ia menyeleweng untuk kedua kali, suami boleh meninggalkannya sendirian di tempat tidur. Jika ia menyeleweng untuk yang ketiga kali, suami boleh memukul. Alasan mereka adalah bahwa huruf *waw* pada potongan ayat (فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن) mengandung arti *tartīb* (berurutan).[28] Selain itu, tujuan pendidikan adalah mencegah terjadinya perbuatan maksiat di masa yang akan datang. Dengan demikian, suami berhak memukul istri pada penyelewengan yang pertama dan seterusnya tanpa didahului oleh nasehat dan suami tidak dikenai hukuman.

Menurut pendapat yang *rājiḥ* di dalam mazhab Shāfi'ī dan Ḥanbalī, suami berhak memukul istri baik pada penyelewengan pertama maupun penyelewengan ulangan, baik didahului dengan pemberian nasehat atau belum. Alasan mereka adalah bahwa hukuman untuk penyelewengan tidak berbeda karena pengulangan perbuatan. Menurut mereka, huruf *waw* pada ayat tersebut mengandung arti *al-jam'* (gabungan), bukan *tartīb* (berurutan). Dengan demikian, suami yang memukul istri pada penyelewengan yang pertama tidak dikenai hukuman, karena suami menggunakan hak pada batas-batas yang ditentukan.[29]

---

[28] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 514.
[29] Ibid., 514-515.

Selain itu, suami tidak boleh memukul istri yang melukai. Hal ini didasarkan pada hadis Rasulullah:

فَاتَّقُوْا اللهَ فِى النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوْهُنَّ بِكَلِمَةِ اللهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوْجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللهِ وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوْطِئَنَّ فُرُوْشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُوْنَهُ فَإِنْ فَعَلْنَ ذٰلِكَ فَاضْرِبُوْهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرِّحٍ وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ.

Bertakwalah kalian kepada Allah dalam menghadapi perempuan, karena kalian telah mengambil mereka dengan kalimat Allah dan kalian halalkan farjinya dengan kalimat Allah. Hak kalian atas mereka untuk tidak memasukkan laki-laki lain yang tidak kalian sukai ke kamar tidur kalian. Jika mereka melakukannya, pukullah mereka dengan pukulan yang tidak melukai. Hak mereka atas kalian untuk memperoleh nafkah dan pakaian dengan baik.[30]

Selain hadis di atas terdapat hadis lain yang diriwayatkan oleh Ḥakīm bin Mu'āwiyah al-Qushayrī dari ayahnya, ia berkata:

قُلْتُ يَارَسُوْلَ اللهِ مَا حَقُّ زَوْجِ أَحَدِنَا عَلَيْهِ؟ قَالَ تُطْعِمُنَا إِذَا أَكَلْتَ وَتَكْسُوْهَا إِذَا اكْتَسَبْتَ وَلَا تَضْرِبِ الْوَجْهَ وَلَا تُقَبِّحْ وَلَا تَهْجُرْ إِلَّا فِى الْبَيْتِ.

Saya bertanya: "Wahai Rasulullah apa hak istri atas suami?" Rasulullah menjawab: "Diberi makan jika engkau makan, diberi pakaian jika engkau berpakaian. Engkau tidak boleh memukul wajahnya, tidak boleh menjelek-jelekkannya, dan tidak boleh meninggalkannya kecuali di dalam rumah."[31]

Pukulan yang tidak melukai adalah pukulan yang tidak keras. Sebagian ulama menafsirkan dengan pukulan yang tidak

---

[30] Bandingkan dengan al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, juz 3, 390. al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, juz 3, 321.

[31] al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud*, juz 2, 402.

menyakitkan, tidak mematahkan tulang, dan tidak mengalirkan darah. Menurut sebagian yang lain, pukulan tersebut tidak menghitamkan kulit, tidak mengalirkan darah, dan mengarah pada edukusi. Sebagian yang lain berpandangan, pukulan tersebut tidak membekas. Semua penafsiran ulama yang redaksinya berbeda itu, muaranya adalah satu, yakni pukulan yang tidak membahayakan.[32]

Jika pemukulan suami terhadap istri mengakibatkan luka-luka atau cacat tubuh, para *fuqahā'* berbeda pendapat. Menurut Mālik dan Aḥmad, jika pemukulan tersebut masih dalam batas-batas pendidikan, suami tidak wajib mengganti kerugian terhadap istri. Jika tindakan suami melampaui batas edukasi, istri berhak menuntut ganti rugi.[33]

Abū Ḥanīfah dan al-Shāfi'ī berpendapat, suami wajib memberi ganti rugi terhadap istri jika melukai, baik tindakannya dalam batas pendidikan atau malampau batas. Menurut Abū Ḥanīfah, pedidikan merupakan perbuatan yang masih memberikan hak hidup sejahtera. Jika pendidikan merusak jiwa istri atau salah satu anggota badannya rusak, perbuatan tersebut termasuk penganiayaan, bukan sebagai pendidikan. Menurut al-Shāfi'ī, pendidikan tersebut tidak menjadi kewajiban suami tetapi hanya hak dan diserahkan pada ijtihad (upaya) suami. Oleh karena itu, ia wajib menanggung akibat tindakannya.[34]

Selain pendidikan suami terhadap istri, pendidikan juga dilakukan terhadap anak di bawah umur. Pendidikan terhadap anak dapat dilakukan oleh ayah, guru, kakek, *waṣiy* (orang yang mendapatkan wasiat) untuk mendidik, demikian juga ibu.

Syarat-syarat memberikan pendidikan terhadap anak tidak berbeda dengan syarat pendidikan terhadap istri. Pendidikan diberikan kepada anak karena kesalahan yang sudah dilakukan,

---

[32] 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 515.
[33] Ibid., 517.
[34] Ibid.

bukan kesalahan yang akan dilakukan. Selain itu, pukulan tidak boleh melukai dan tidak mengenai wajah dan anggota badan yang sensitif seperti perut dan kemaluan. Pukulan juga tidak boleh berlebihan dan layak dianggap sebagai pendidikan.[35]

Jika pukulan masih dalam batas-batas tersebut, orang yang melakukan pendidikan tidak dibebani pertanggungjawaban karena dinilai *mubāḥ*. Jika pemukulan membuat cedera pada anggota tubuh anak, menurut Mālik dan Aḥmad, seorang pendidik tidak dikenakan ganti rugi apabila pukulan tersebut layak dianggap sebagai pendidikan dan dalam batas-batas yang ditentukan. Jika pukulan itu sangat keras dan tidak layak dianggap sebagai pendidikan, ia dikenakan pertanggungjawaban pidana.[35]

Al-Shāfi'ī berpendapat, seorang pendidik harus memberi ganti rugi atas cedera pada anggota tubuh anak dalam kondisi apapun. Menurutnya, pendidikan merupakan hak, bukan kewajiban. Oleh karena itu, ia boleh meninggalkan dan boleh mengerjakan. Jika ia mengerjakan, ia bertanggung jawab atas akibat perbuatan tersebut.[37]

3. Pengobatan

Para *fuqahā'* sepakat bahwa akibat yang merugikan pasien tidak dipertanggungjawabkan kepada dokter yang mengobati. Mereka berbeda pendapat tentang alasan yang dijadikan dasar untuk pembebasan pertanggungjawaban. Menurut Abū Ḥanīfah, tidak adanya pertanggungjawaban karena dua alasan, yaitu kebutuhan masyarakat dan adanya persetujuan dari pasien atau keluarga. Al-Shāfi'ī berpendapat, alasan hapusnya pertanggungjawaban dari seorang dokter adalah persetujuan orang yang sakit dan iktikad baik dokter untuk menyembuhkan pasien. Pendapat ini selaras dengan pandangan Aḥmad bin Ḥanbal. Menurut Mālik,

---

[35] Ibid., 518.
[36] Ibid.
[37] Ibid.

alasan hapusnya pertanggungjawaban dokter adalah persetujuan penguasa dan persetujuan orang yang sakit.[38]

Syarat-syarat yang harus dipenuhi agar bebas dari pertanggungjawaban adalah:

1. Orang yang melakukan pengobatan adalah dokter.
2. Pekerjaan yang dilakukan dimaksudkan untuk mengobati dan didasarkan pada niat yang baik.
3. Pekerjaannya dilakukan sesuai aturan medis.
4. Orang yang sakit atau orang yang menjadi wakil seperti wali (keluarga) menyetujuinya.[39]

Orang yang disetarakan dengan dokter adalah dokter hewan, tukang canduk, tukang sunat, dan dukun bayi. Mereka memiliki pertanggungjawaban dan syarat-syarat yang sama dengan dokter.[40]

Tentang syarat-syarat seorang dokter dan posisi pekerjaannya, menurut hukum positif dan hukum pidana Islam, merupakan perbuatan *mubāḥ*, yakni hak dan bukan wajib. Hukum positif menganggap bahwa pengobatan sebagai hak, sedang mayoritas *fuqahā'* menganggap sebagai kewajiban.[41] Berdasarkan pendirian ini, seorang dokter harus mengabdikan ilmunya kepada masyarakat demi tegaknya asas saling kerjasama dan saling membantu.

Menurut jurisprudensi di Ingris, hapusnya pertanggungjawaban berpangkal pada persetujuan pasien terhadap tindakan yang dilakukan oleh dokter. Pendirian ini dianut juga oleh para sarjana hukum di Jerman, Perancis, dan Mesir pada tahun 1897. Mayoritas sarjana hukum Perancis berpendapat bahwa alasan hapusnya pertanggungjawaban tersebut adalah tidak adanya niat melawan hukum. Ketika seorang dokter melaksanakan profesinya, tujuannya adalah menyembuhkan pasien. Pendirian ini dianut juga oleh jurisprudensi Mesir sekarang.[42] Pendirian yang

[38] Ibid., 521.
[39] Ibid., 523.
[40] Muslich, *Pengantar*, 109.
[41] Hanafi, *Asas*, 232-233.
[42] Ibid., 233.

banyak dianut pada masa sekarang di Mesir dan Perancis adalah bahwa profesi seorang dokter merupakan suatu profesi yang sah dan diizinkan serta diatur oleh negara. Semua argumentasi yang diungkap oleh para sarjana hukum positif merupakan alasan yang juga dikemukakan oleh *fuqahā’*.[43]

4. Olahraga

Hukum pidana Islam memperkenankan aktivitas untuk menyehatkan fisik, menyegarkan pikiran, dan membangkitkan keberanian agar muncul sikap satria dan pahlawan melalui kegiatan olahraga seperti pacuan kuda, panah, tinju, sepak bola, dan lain-lain. Dasar hukum tentang dibolehkannya olahraga adalah firman Allah dan sabda Rasulullah:

وَأَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُوْنَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ لَا تَعْلَمُوْنَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيْلِ اللهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُوْنَ.

Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kalian sanggupi dan dari kuda-kuda yang diambil untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kalian menggetarkan musuh Allah, musuh kalian, dan orang-orang yang selain mereka yang kalian tidak mengetahuinya, sedang Allah mengetahuinya. Apa saja yang kalian nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalas dengan cukup kepada kalian dan tidak akan dianiaya.[44]

إِنَّ اللهَ تَعَالَى يُدْخِلُ بِالسَّهْمِ الْوَاحِدِ ثَلَاثَةً نَفَرٍ الْجَنَّةَ صَانِعَهُ فِي صُنْعَتِهِ الْخَيْرِ وَالرَّامِيَ بِهِ وَمُنْبِلَهُ.

Sesungguhnya Allah SWT memasukkan tiga golongan ke dalam sorga karena satu buah panah, yaitu pembuat-

---

43 Ibid., Musclih, *Pengantar*, 110.
44 al-Qur’ān, 8 [al-Anfāl]: 60.

nya yang mengharapkan kebaikan dalam hasil karyanya, orang yang menggunakannya, dan orang yang menyiapkan busurnya.[45]

عَنْ عُقْبَةَ بْنَ عَامِرٍ الْجُهْنِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ يَقُوْلُ وَأَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ (الأنفال: ٦٠) أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ.

Dari ʻUqbah bin ʻĀmir al-Juhnī, ia berkata: Saya mendengar Rasulullah SAW yang pada saat itu beliau di atas mimbar membaca ayat al-Qur'ān "Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kalian sanggupi" (al-Anfāl: 60). Ingatlah, sesungguhnya kekuatan itu adalah memanah, ingatlah sesungguhnya kekuatan itu adalah memanah, ingatlah sesungguhnya kekuatan itu adalah memanah.[46]

Hukum pidana Islam membolehkan pemberian hadiah bagi orang yang berprestasi dalam bidang olahraga. Para *fuqahā'* berbeda pendapat tentang cabang olahraga yang diperkenankan. Menurut Mālik, hadiah harus diambil dari *bayt al-māl* karena manfaat olahraga untuk masyarakat, yaitu mempersiapkan anggota militer. Abū Ḥanīfah, al-Shāfiʻi, dan Aḥmad bin Ḥanbal membolehkan pengambilan hadiah dari *bayt al-māl* atau dari harta orang lain selain para pemain, atau dari harta salah seorang pemain dengan ketentuan jika pemain lain yang menang, dia yang menerima hadiah dan yang tidak menang tidak menerima hadiah.[47]

Permainan olahraga terkadang mengakibatkan luka-luka, baik yang menimpa pemain maupun orang lain seperti wasit. Apabila sakit atau luka-luka itu timbul dari permainan kekuatan

---

45 al-Azdī, *Sunan Abī Dāwud*, juz 3, 476. Lihat al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, juz 2, 494.

46 Ibid., 476. al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 969.

47 ʻAwdah, *al-Tashrīʻ*, juz 1, 527.

dan kekerasan antara pihak-pihak yang bermain olahraga yang seharusnya tidak perlu terjadi, maka yang berlaku adalah aturan umum karena tidak termasuk dalam bagian permainan olahraga. Apabila pemain dengan sengaja melakukan, ia harus bertanggung jawab atas kesengajaannya. Apabila terjadi karena kelalaian, ia bertanggung jawab karena kelalaiannya.[48]

Tentang permainan olahraga yang memerlukan kekuatan dalam menghadapi lawan seperti tinju dan gulat, maka luka-luka yang timbul tidak dikenakan hukuman jika tidak melampau batas yang telah ditentukan.[49]

Kedudukan permainan olahraga dalam hukum positif belum disepakati. Amerika Serikat dan Belgia menganggap bahwa luka-luka yang timbul dari permainan olahraga sebagai tindak pidana. Pendapat yang kuat di Ingris, Italia, dan Jerman menyatakan bahwa permainan olahraga boleh diadakan dalam batas-batas tertentu dan tidak mengakibatkan pertanggungjawaban. Di Mesir dan Perancis, sebagian sarjana hukum menghapus pertanggung-jawaban pidana dan sebagian lagi menetapkannya. Dalam hal ini pendapat pertama yang kuat.[50]

Sebagian sarjana hukum positif berpendapat bahwa alasan diha-pusnya pertanggungjawaban tersebut karena tidak ada niat melawan hukum. Sebagian yang lain berpandangan bahwa alasan tersebut karena korban memberikan izin dan negara menganggap permainan olahraga sebagai perbuatan yang sah. Dengan demikian, orang yang melakukan permainan telah menjalankan hak yang diberikan oleh undang-undang dan ia tidak dibebani pertanggungjawaban.[51]

5. Hak-hak dan Kewajiban Penguasa

Hukum pidana Islam meletakkan kewajiban atas penguasa

---

[48] Ibid.
[49] Ibid.
[50] Ibid., 528. Hanafi, *Asas*, 235. Muslich, *Pengantar*, 112.
[51] Hanafi, *Asas*, 235. Muslich, *Pengantar*, 112.

yang harus dilaksanakan untuk mewujudkan kepentingan dan kemasalahatan umat. Orang yang melaksanakan kewajiban tersebut adalah penguasa publik dengan berbagai tingkatan dan kewenangan. Jika seorang petugas melaksanakan kewajiban, ia tidak dibebani pertanggungjawaban pidana. Seorang algojo yang mengeksekusi hukuman, tidak dibebani pertanggungjawaban, meskipun membunuh orang.[52]

Selain itu, seorang petugas wajib melaksanakan. Seorang algojo yang melaksanakan kewajiban hukuman *ḥadd* zina yang mengakibatkan terhukum meninggal dunia, eksekutor tidak dikenai pertanggungjawaban. Apabila ia sengaja karena kelalaian menambah hukuman, ia dikenakan pertanggungjawaban pidana.[53]

Para *fuqahā'* berbeda pendapat tentang ganti rugi akibat tindakan penguasa karena kelalaian. Menurut sebagian *fuqahā'*, penguasa dan keluarganya yang menanggung. Menurut *fuqahā'* yang lain, *bayt al-māl* yang menanggung, bukan harta pribadi karena dia bekerja untuk kepentingan umum.[54]

Ketentuan tersebut menjadi pegangan Mālik, Abū Ḥanīfah, dan Aḥmad bin Ḥanbal dalam pelaksanaan hukuman *ta'zīr*. Menurut mereka, seorang penguasa tidak dikenakan hukuman atau ganti rugi apabila ia menjatuhkan hukuman *ta'zīr* atas seorang terhukum yang berakibat kematian. Pendapat mereka didasarkan atas pertimbangan bahwa perbuatan terhukum mengharuskan adanya pelaksanaan hukuman. Selain itu, hukuman *ta'zīr* wajib dilaksanakan untuk menjaga keselamatan anggota masyarakat dan ketertiban umum. Pelaksanaan kewajiban tidak terikat dengan syarat keselamatan jika dilaksanakan dalam batas-batas yang ditentukan.[55]

Menurut al-Shāfi'ī, penguasa harus membayar *diyah* terhu-

---

52 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 557-558.
53 Muslich, *Pengantar*, 115.
54 'Awdah, *al-Tashrī'*, juz 1, 559.
55 Ibid.

kum jika ia menjatuhkan hukuman *ta'zīr* dan pelaksanaannya mengakibatkan kematian, karena penguasa berhak memberikan pengampunan atas tindak pidana dan sanksi hukum sebagaimana ia berhak menjatuhkan hukuman yang sesuai dengan kondisi tindak pidana dan pelaksana *jarīmah*. Selain itu, hukuman *ta'zīr* dimaksudkan untuk memberikan pendidikan, bukan pembinasaan. Dengan demikian, pelaksanaannya tidak disyaratkan tidak menimbulkan kerugian bagi terhukum.[56]

Penggunaan hak penguasa diungkap oleh Allah dalam al-Qur'ān:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللهَ وَأَطِيْعُوْا الرَّسُوْلَ وَأُوْلِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِى شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُوْلِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيْلًا.

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul dan ulī al-amr di antara kalian. Kemudian jika kalian berlainan pendapat tentang sesuatu, kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul jika kalian benar-benar beriman kepada Allah dan hari akhir. Yang demikian itu lebih utama dan lebih baik akibatnya.[57]

Ayat tersebut menjelaskan hak memerintah bagi penguasa dan kewajiban rakyat taat kepada penguasa. Hak dan kewajiban taat tersebut terbatas, karena penguasa tidak boleh memberi instruksi yang berlawanan dengan ketentuan *shara'* dan rakyat tidak boleh taat terhadap ketentuan yang bertentangan dengan ketentuan *shara'*. Hal ini berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar bahwa Rasulullah bersabda:

عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيْمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ.

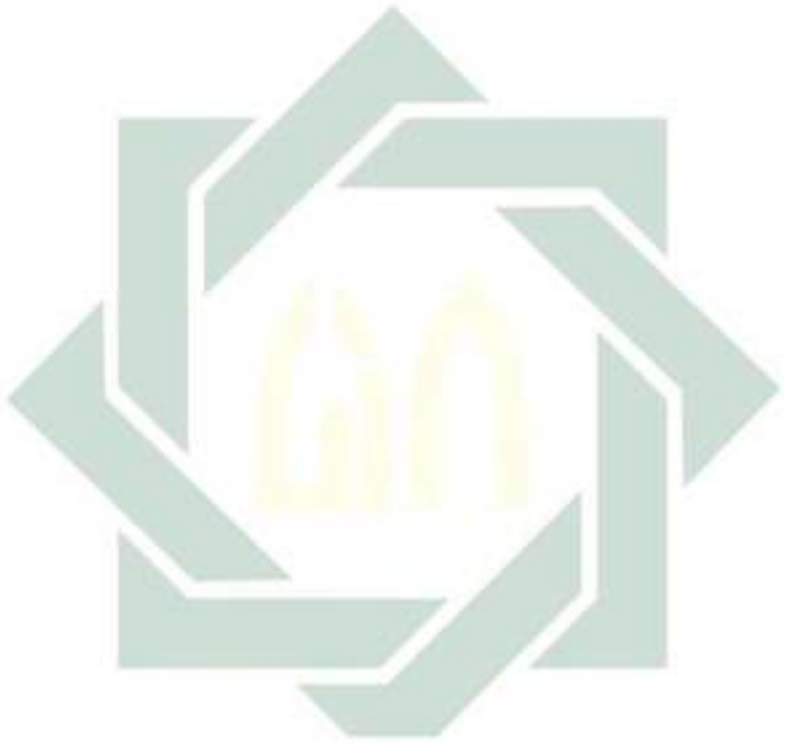
---

56 Ibid., 559-560.

57 al-Qur'ān, 4 [al-Nisā']: 59.

Seorang muslim wajib mendengar dan taat dalam hal-hal yang disenangi dan dibenci kecuali apabila ia diperintah melakukan maksiat. Jika diperintah melakukan maksiat, maka ia tidak wajib mendengar dan menaati.[58]

Dari ketentuan tersebut dapat dimengerti bahwa perintah penguasa tidak membebaskan orang yang diperintah dari pertanggungjawaban, walaupun yang diperintah adalah seorang penguasa di bawahnya. Apabila seorang penguasa memerintahkan bawahannya melakukan perbuatan yang bertentangan dengan ketentuan *shara'* dan ia taat terhadap perintah itu, maka orang yang diperintah dikenakan hukuman dan perbuatannya harus dipertanggungjawabkan, karena perintah tersebut tidak wajib dilaksanakan.

[58] al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 936. al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, juz 2, 503.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Mushtafa dan Ahmad, Ruben. *Intisari Hukum Pidana*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983.

Abū Zahrah, Muḥammad. *al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: al-Maktabah al-Angelo al-Miṣrīyah, t.t.

A. Djazuli. *Fiqh Jinayah: Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997.

Ahmad Hanafi. *Asas-asas Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1967.

Ali, Atabik dan Muhdlor, Ahmad Zuhdi. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1997.

Ali, Mohammad Daud. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993.

al-Āmidī. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. juz 1. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Amīr, ‘Abd al-‘Azīz. *al-Ta‘zīr fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1969.

al-Andalūsī, Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad bin Sa‘īd bin Ḥazm. *al-Muḥallā bi al-Āthār*. juz 12. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

‘Awdah, ‘Abd al-Qādir. *al-Tashrī‘ al-Jinā’ī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ‘ī*. juz 1. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1992.

al-Azdī, Abū Dāwud Sulaymān bin Ash‘ath al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwud*. juz 2, 3, dan 4. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 2007.

al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad bin Ḥusayn bin ‘Alī. *al-Sunan al-Kubrā*. juz 8. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1994.

al-Bukhārī al-Ja‘fī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm bin Mughīrah bin Bardazbah. *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*. juz 2 dan 8. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

------. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 2012.

Doi, ‘Abdur Rahman I. *Sharī‘ah: The Islamic Law*. Malaysia: A.S. Noordeen Kuala Lumpur, 1996.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad. *al-Mustaṣfā fī ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1993.

Hakim, Rahmat. *Hukum Pidana Islam: Fiqh Jinayah*. Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2000.

Haliman. *Hukum Pidana Islam menurut Ajaran Ahlus Sunnah wal-Jamaah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1968.

Hamzah, Andi. *Asas-asas Hukum Pidana*. Jakarta: Rineka Cipta, 1991.

Ibn Nujaym, Zayn al-‘Ābidīn bin Ibrāhim. *al-Ashbāh wa Naẓā‘ir ‘alā Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nu‘mān*. al-Qāhirah: Mu’assasat al-Risālah, 1968.

Ibn Rushd, Muḥammad bin Aḥmad. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. juz 2. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

al-Jawzīyah, Ibn al-Qayyim. *Zād al-Ma‘ād fī Hady Khayr al-‘Ibād*. juz 5. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1992.

al-Jurhazī al-Shāfi‘ī, ‘Abd Allāh bin Sulaymān. *al-Mawāhib al-Sanīyah: Hāmish al-Ashbāh wa al-Naẓā’ir fī al-Furū‘ li Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī*. Semarang: Thoha Putra, t.t.

al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad. *Kitāb al-Ta‘rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1988.

al-Jurjāwī, Aḥmad ‘Alī. *Ḥikmat al-Tashrī‘ wa Falsafatuhū*. juz 2. Kairo: al-Maktabah al-Ḥalabī, t.t.

Kamali, Muhammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprodence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.

Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. t.t.p.: Dār al-‘Ilm, 1978.

Ma’luf, Louis. *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A‘lām*. Beirut: Dār al-Mashriq, t.t.

al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Baṣrī al-Baghdādī. *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah*. juz 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.

M. Boediarto dan Saleh, K. Wantjik. *Kitab Undang-undang Hukum Pidana*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982.

Moeljatno. *Asas-asas Hukum Pidana*. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.

Mubarok, Jaih dan Arif Faizal, Enceng. *Kaidah Fiqh Jinayah: Asas-asas Hukum Pidana Islam*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004.

Muhaimin et.al. *Dimensi-dimensi Studi Islam*. Surabaya: Karya Abditama, 1994.

Munawwir, Ahmad Warson. *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Amani, 1996.

Munajat, Makhrus. *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*. Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004.

---------. *Hukum Pidana Islam di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Teras, 2009.

Muslich, Ahmad Wardi. *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam: Fikih Jinayah*. Jakarta: Penerbit Sinar Grafika, 2004.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.

al-Qazwīnī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. juz 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.

------. *Sunan Ibn Mājah*. juz 2 dan 3. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2010.

al-Qushayrī al-Naysābūrī, Abū al-Ḥasan Muslim bin Hajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. juz 1, 3 dan 4. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1992.

------. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Fikr, 2010.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad bin 'Umar bin Ḥusayn. *al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. jilid 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1988.

Ritonga, A. Rahman et.al. *Ensiklopedi Hukum Islam*. ed. Abd. Azizi Dahlan et.al. Jakarta: PT Intermassa, 1997.

Rosyada, Dede. *Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta: Manajemen PT Raja Grafindo Persada, 1996.

Sābiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. juz 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.

Santoso, Topo. *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.

---------. *Menggagas Hukum Pidana Islam: Penerapan Syariat Islam dalam Konteks Modernitas*. Bandung: Asy-Syamli, 2001.

Shaltūt, Maḥmūd. *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*. Beirut: Dār al-Qalam, 1966.

al-Shawkānī. *Nayl al-Awṭār*. juz 5. Mesir: Dār al-Bāb al-Ḥalabī wa Awlāduh, t.t.

al-Shayrāzī, Abū Isḥāq Ibrāhim bin 'Alī bin Yūsuf al-Fīrūzabadī. *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*. juz 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1995.

Ash Shieddiqi, M. Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

--------. *Hukum Acara Peradilan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Penerbit Mizan, 1997.

al-Sijistānī, Abū Dāwud Sulaymān bin Ash'ath. *Sunan Abī Dāwud*. juz 2 dan 3. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn bin 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr. *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir fī al-Furū'*. Semarang: Thoha Putra, t.t.

Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. jilid 1. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

Tjitrosudibyo, Subekti. *Kamus Hukum*. Jakarta: Pradnya Paramita, 1969.

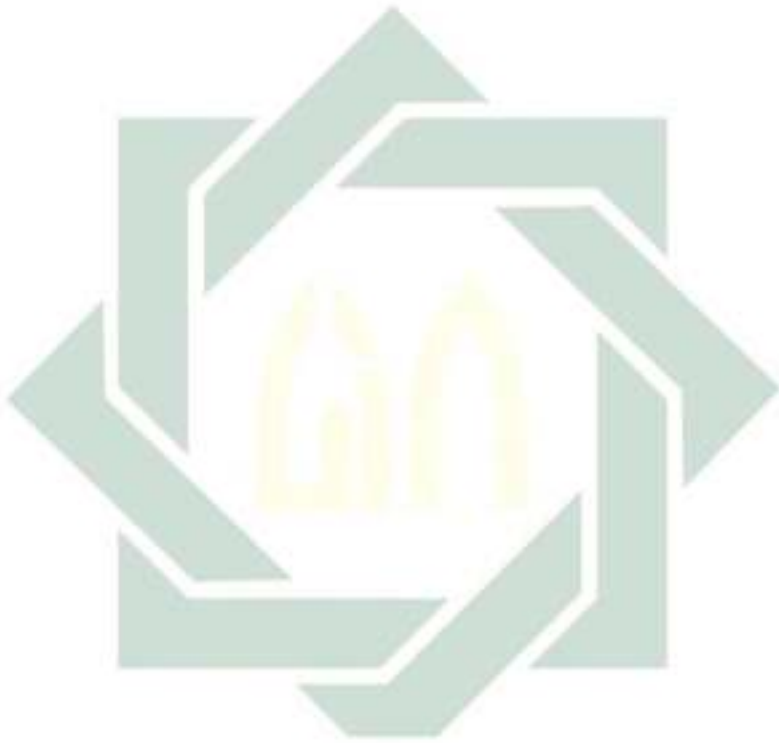
al-Ṭūfī, Najm al-Dīn Abū al-Rabī' Sulaymān bin 'Abd al-Qawiy bin 'Abd al-Karīm bin Sa'īd. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah.* juz 3. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1989.

al-Turmudhī, Abū 'Īsā Muḥammad bin 'Īsā bin Sawrah. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa Huwa Sunan al-Turmudhī*. juz 3 dan 4. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

------. *Sunan al-Turmudhī*. juz 3 dan 4. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2009.

Unays, Ibrāhīm et.al. *al-Mu'jam al-Wasīṭ*. juz 2. t.t.p.: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.

Yahya, Mukhtar. *Dasar-dasar Hukum Fiqh-Islamiy*. jilid 1. Jakarta: Pustaka Alhusna, 1979.

al-Zuḥaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. juz 1. Beirut: Dār al-Fikr , 1986.

RIWAYAT HIDUP

Nama lengkap Sahid HM adalah Dr. H. Sahid Heri Mentri, M.Ag. Dia lahir di Surabaya pada Maret 1968 dari seorang ayah yang bernama Achmad Mubarok (almarhum) dan Hj. Sufriyah. Pekerjaan sehari-hari adalah dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya. Pangkat/golongan adalah Lektor Kepala (IV/b) dan sekarang menjabat sebagai Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya

Pada tahun 2004 dia kawin dengan seorang gadis yang sekaligus menjadi mahasiswinya, Dewi Isrofin, S.H.I. Dia dikaruniai empat anak, yaitu Fikri Ali Jauhari, Alya Syarfa Majda, Unais Fatih Solih, dan Nilna Muna Ulfia.

Dia tinggal di Jl. Tambak Wedi Lebar Blok G Nomor 7 Surabaya (dekat Tol Suramadu). Kontak person yang bisa duhubungi 031-70297135, 08165440935, 081234000735 atau ke alamat email: sahidhm@yahoo.co.id

Ketika kecil, Sahid belajar al-Qur'ān kepada ayahnya sendiri. Dia kemudian sekolah di SD Ghufron Faqih Surabaya dan tamat pada 1982. Dia kemudian *nyantri* ke Pondok Pesantren Nurul Ulum Sampang Madura selama 4 tahun mulai tahun 1982 sampai

1986. Selain sekolah di Ponpes Nurul Ulum, dia sekolah di MTs Tanwirul Islam Sampang Madura dan tamat pada tahun 1986.

Tamat dari Pondok Pesantren di Sampang, dia *nyantri* di Pondok Pesantren Tebuireng dan studi di Madrasah Aliyah Salafiyah Syafi'iyah (MASS) Tebuireng. Tahun 1989 dia lulus.

Pada tahun 1989 dia melanjutkan studi ke Fakultas Syariah IAIN Sunan dan tamat tahun 1994. Pada tahun 1997 dia melanjutkan di PPs (S2) IAIN Sunan Ampel dan lulus pada tahun 1999. Tahun 2009 di PPs yang sama dia menyelesaikan S3.

Dr. H. Sahid HM, M.Ag.
Dasar - dasar Fiqh Jinayah
EPISTEMOLOGI
HUKUM PIDANA
ISLAM
ISBN: 978-602-72011-4-9
9 786027 201149